Daniel Rivet

HISTOIRE DU MAROC

fayard

Daniel Rivet

Histoire du Maroc

de Moulay Idrîs à Mohammed VI

Fayard

Table des matières

Couverture : Un chat au plafond
Illustration : La médina de Rabat © Pool RUIZ/TREAL/GAMMA

ISBN : 978-2-213-67465-0

Du même auteur

Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation, Hachette Littératures, 2002 : rééd. coll. « Pluriel », 2009.

Tu nous as quittés… Paraître et disparaître dans le Carnet du Monde, Armand Colin, 2009.

Le Maroc de Lyautey à Mohammed V. Le double visage du protectorat, Denoël, 1999.

Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc - 1912-1925 (3 vol.), L'Harmattan, 1996.

Mes remerciements s'adressent à mes collègues Rachid Agrour (IRCAM, Rabat), Pierre Guichard (université de Lyon-2), Mohammed Kenbib et Abdelahad Sebti (tous deux de l'université Mohammed-V, Rabat), qui ont bien voulu relire les chapitres afférents à leur domaine de recherches et me faire part de leurs observations critiques. Ma gratitude s'étend aussi à Mohammed Lmoubariki, mon professeur d'arabe, et à Françoise Rivet, mon épouse, qui furent mes premiers lecteurs. Enfin, je tiens à remercier Sophie de Closets, mon éditrice, d'avoir suivi de près l'élaboration de cet ouvrage, ainsi que Diane Feyel, mon exigeante correctrice.

Note sur la transcription de l’arabe en français

Je m’en suis tenu à quelques conventions, les plus simples possible. J’ai conservé tous les termes passés en français, même s’ils s’éloignaient de la phonétique de l’arabe : Mohammed (et non Muhammad, dont j’use seulement pour désigner le prophète de l’islam), Abd el-Kader et non *‘Abd al-Qâdir*, souk et non *sûq*, caïd et non *qa’îd,* Fès et non *Fâs*, etc. J’ai eu recours à une majuscule pour distinguer l’Islam en tant que civilisation dotée d’une profondeur historique et l’islam en tant que croyance religieuse. Compte tenu de l’usage dans les patronymes de faire mention qu’on est fils (*bin*) de… j’ai abrégé : Mohammed b. (*bin*) Abdallah. Comme dans la plupart des ouvrages non destinés aux spécialistes, j’ai usé du signe diacritique __’_ pour marquer le *‘ayn*. Mais seulement en milieu ou fin de mot pour ne pas cribler mon texte d’une forêt de signes kabbalistiques : Abd, donc, et non ‘Abd. J’ai marqué les voyelles longues en arabe par un accent circonflexe : *â, î, û*. Et usé du *q* pour *qâf* et du *k* pour *kâf*. J’ai adopté comme c’est l’usage le *kh* pour le *khâ’* (similaire au *ch* allemand) et le *gh* pour le *ghayn* (*r* français grasseyé). Enfin, pour alléger le texte, je n’ai pas marqué le *tâ’ marbûta* en fin de mot : *thawra* et non *thawrâ*. En revanche, j’ai conservé la *hamza* en fin de mot, fixée sur un ‘alif long pour les pluriels : par exemple *fuqahâ’* et non pas *fuqaha*. Un glossaire à la fin de l’ouvrage rétablit la transcription savante des mots passés en français et des autres termes et indique leur signification au plus près.

Introduction

Pourquoi écrire une histoire du Maroc au temps où la mondialisation paraît frapper de caducité le découpage de l'humanité en États-nations ? Et si oui, à partir de quand est-on en droit de parler d'un Maroc en soi ? Du néolithique ? Du temps des royaumes berbères qui s'échafaudent au contact des Phéniciens, des Grecs, de Carthage et de Rome ? Ou bien, comme je le soutiens, en pointillé seulement à partir du VIIIe siècle.

L'air du temps nous presse de connecter les histoires singulières, d'aller et venir du local au global en court-circuitant l'échelon national afin de parvenir à une compréhension synoptique des destins de l'humanité. Dès lors, écrire l'histoire d'un pays doté d'un drapeau, d'un hymne, d'une représentation linéaire de son histoire exposerait à tomber dans les facilités du roman national et le piège des identités closes sur elles-mêmes. Dans cette optique, le Maroc ne serait qu'une entité provisoire dotée d'une identité volatile. On le crédite d'exister, mais par intermittence, lorsqu'il résiste à la romanisation, à l'irruption des Ibériques au XVe siècle et à la menace ottomane au XVIe, ou, plus encore, à l'entreprise impérialiste franco-espagnole au début du XXe siècle. Entre-temps, on le case dans le Maghreb, dont il ne serait que l'extrémité occidentale. On le range dans l'aire arabo-islamique ou dans les pays sous-développés. Aujourd'hui, on le coche sur la liste d'attente des pays en voie d'émergence. Pourtant, le Maroc s'individualise avec force dans l'aire islamo-méditerranéenne. Avec l'Égypte, il est le pays qui dispose de la personnalité historique la plus affirmée. Cela ne lui confère aucune supériorité congénitale sur ses voisins, ni ne le prédispose à cultiver, comme ses natifs le font trop volontiers, la notion d'exception marocaine.

Mais ne forçons pas le trait. Entre Maghrébins, il y a moins de différence qu'entre Espagnols, Français, Italiens. Jacques Berque postulait déjà, il y a un demi-siècle, que le Maghreb est un tissu continu, qu'il s'agisse de son socle anthropologique, de sa culture juridique ou des automatismes sociaux régissant le quotidien. Où réside alors la singularité du Maroc ? Faut-il invoquer qu'il fut la partie de l'Afrique du Nord la moins romanisée, la plus tardivement colonisée par la France, et qu'il échappa à l'emprise ottomane, contrairement à l'Ifrîqiya (l'Afrique romaine hier, la Tunisie aujourd'hui) et au Maghreb central (l'Algérie) ? C'est là s'affirmer par soustraction, s'identifier par la négative.

L'exemplarité du Maroc provient plutôt de ce qu'il offre la version la plus complète, la plus condensée du Maghreb et la mieux conservée. Des cinq pays de l'Afrique du Nord, c'est lui le plus imprégné par l'influence de la berbérité. C'est aussi la partie du Maghreb où le nombre de descendants d'esclaves noirs est le plus important, eux qui habitent encore profondément l'inconscient collectif et ont exercé un rôle décisif dans la conduite du char de l'État et de l'armée. De même l'antique Empire chérifien fut-il davantage marqué qu'ailleurs par le ferment d'une communauté juive plus étroitement associée à l'exercice du pouvoir et du négoce avec l'étranger que dans le reste du Maghreb. Enfin, c'est le pays où l'héritage de la civilisation arabo-andalouse s'est le mieux conservé. Dans cette terre refuge des Berbères, l'arabité en version citadine s'est diffusée à partir de l'Andalousie et fut cultivée à travers la nostalgie de sa perte, ressentie avec une intensité sans égale. On retrouve toutes ces données dans le reste du grand Maghreb, qui s'étend de la Mauritanie à la Cyrénaïque. Mais, hormis la culture hilalienne (bédouine), plus prégnante encore dans le Sud algérien ou tunisien, le Maroc combine cette pluralité de strates historiques et de substrats humains et en offre une synthèse plus complexe, plus vivace que dans le reste du Maghreb, dont il est un concentré emblématique.

On comprend dès lors qu'un pays aussi composite et énigmatique ait tôt fasciné les étrangers venus d'Europe et qu'il ait attiré – de Delacroix et Matisse à Paul Bowles, Jean Genet et Juan Goytisolo – une pléiade d'esprits forts, réfractaires à la grisaille de la civilisation bourgeoise. Ce fut là sa chance : d'être l'objet d'une représentation si chatoyante, construite par les « exotes » et hommes en trop d'Occident. Mais ce peut être aussi un handicap. Trop de voyageurs pressés entretiennent l'imagerie, flatteuse, d'un Maroc érigé en terre de contrastes et de paradoxes sans équivalent dans le reste du monde musulman. Et nombre d'acteurs du politique et de journalistes renvoient par commodité à leurs interlocuteurs marocains le topos d'un Maroc carrefour de civilisations. On tombe vite dans la mythologie dès que l'on aborde l'Empire chérifien. Mais l'imaginaire aussi, sous réserve de ne pas en être dupe, a une histoire.

À partir de quand est-il légitime de parler d'une entité dénommée Maroc ? On ne trouve aucune réponse dont l'évidence s'impose à tous. Est-ce à partir de la tentative de Juba II (à l'aube de l'ère chrétienne) de fonder un royaume berbère sous influence romaine pour échapper à l'orbe impériale ? Mais Rome, sous l'empereur Claude, en 44 apr. J.-C., opère la distinction entre Mauritanie Tingitane (le Maroc septentrional) et Césarienne (l'ouest de l'Algérie) uniquement pour mieux tenir l'extrémité de l'Afrique du Nord. Cette province

nouvelle ne consacre nullement la reconnaissance d'une réalité géopolitique spécifique. Est-ce lors de la fondation d'un premier royaume musulman par Idrîs Ier à la fin du VIIIe siècle ? Mais si l'événement fait sens dans l'imaginaire des Marocains, à la manière du sacre de Clovis à Reims dans celui des Français, cela revient à lire l'histoire du Maroc comme celle d'une personne, de Moulay Idrîs à Mohammed V, à l'instar de la France, de Vercingétorix à Charles de Gaulle, ou de la Tunisie, d'Hamilcar Barca à Bourguiba. En quelques enjambées, on passerait d'un ancêtre héroïque à un héros refondateur, comme si, entre le temps de l'origine postulée et l'histoire immédiate, se déroulait le fil rouge du sentiment d'appartenance à une communauté que les grands hommes de l'Histoire auraient pour vocation de révéler à ses membres. Faut-il alors faire émerger le Maroc à partir du IXe siècle, lorsque les géographes arabes l'identifient sous l'étiquette d'« Extrême-Occident » (*maghrib al-aqsâ*) ? Ce serait s'en tenir à une définition nominaliste de ce pays. Car ces grands lettrés humanistes, par cette appellation, entendent seulement marquer l'éloignement d'une province périphérique par rapport à La Mecque, point axial du *dâr al-islâm*, et à Bagdad, ville phare de l'Empire abbâside.

En tant que réalité géopolitique consciente d'elle-même, le Maroc s'esquisse à partir des Mérinides, à la fin du XIVe siècle, lorsque cette dynastie se résigne à renoncer à l'Andalousie et au royaume jumeau zayânide de Tlemcen. Cette conscience d'être à part, encore diffuse, se renforce au siècle suivant avec le grand élan de jihâd antichrétien que beaucoup d'historiens, marocains ou étrangers, considèrent comme une forme de guerre patriotique, à la manière de celle qui souleva la paysannerie russe contre les armées de Napoléon en 1812. Faut-il donc faire débuter l'écriture de l'histoire du Maroc au XVe siècle, voire au XVIe, lorsqu'une réaction anti-ottomane se fait jour dans le milieu de cour ?

Il faut choisir entre une compréhension englobante de l'historicité du Maroc et une définition restrictive de son existence tangible. La première approche, celle retenue par les manuels, rabat tout ce que l'on sait du Maghreb préhistorique et romain dans l'entonnoir que représente le Maroc contemporain. Cela sous-entend que les siècles antérieurs au VIIIe siècle apr. J.-C. constituent un long prélude prédestinant le Maroc à devenir ce qu'il est aujourd'hui. Or écrire une histoire du Maroc avant le Maroc me paraît un coup de force épistémologique. Le Maroc berbère relève de l'anthropologie préhistorique. Son histoire se dissout dans celle de la Méditerranée, ainsi que la pense si bien Germaine Tillion dans *Le Harem et les Cousins*. Le détour par le néolithique est indispensable quand on

étudie la civilisation matérielle ou les rapports de genres au Maghreb. Mais c'est là diluer le Maroc dans un fonds de civilisation méditerranéenne et un substrat berbère. De même, inclure une page romaine dans une histoire du Maroc me semble superflu. Non pas que je souscrive au point de vue de certains essayistes maghrébins qui n'y voient qu'une préface à la colonisation moderne ou, pis encore, un dernier résidu de la barbarie préislamique (la *jâhiliya*). Mais parce que l'occupation romaine resta pelliculaire au Maroc et ne modela pas le pays comme le restant du Maghreb. M'attarder sur cette époque m'eût fait verser dans un exercice de comparatisme au risque de pratiquer un inventaire des manques. Le processus de romanisation, moins avancé en Tingitane que dans le reste du Maghreb, révélerait déjà une imperméabilité des « Marocains » à accueillir les cultures venues d'ailleurs, exception faite de l'arabo-islamisme, et leur tendance à s'enfermer dans un irrédentisme intransigeant. Ce qui relève d'une idée reçue de l'ère coloniale, fortement ébranlée par les historiens contemporains.

Mon histoire du Maroc commence donc à l'arrivée des Arabes et de l'islam, au VIIIe siècle. Au risque d'être suspecté de complaisance à l'égard de la version établie des Marocains sur leur passé, qui débute avec l'islamisation et se confond avec elle. Je mesure le risque de ce découpage et je l'assume. L'islamisation du Maroc a effacé sur place les traces du passé antérieur bien plus que dans les autres pays de l'aire islamo-méditerranéenne, plus intensément romanisés et profondément christianisés. Elle n'a pas complètement éradiqué un faisceau de croyances et un fonds de civilisation matérielle partagés avec les autres habitants de l'Afrique du Nord. Mais leur étude est du ressort des préhistoriens et des anthropologues, dont la préoccupation centrale n'est pas de s'interroger sur le Maroc du passé pour rendre pensable et possible le Maroc d'aujourd'hui. Dans une telle optique, le Maroc ne commencerait pas avec l'arrivée de l'islam, et Moulay Idrîs Ier, qui fonde en 788 un émirat à Oualili dans le massif du Zerhoun, à proximité de Meknès, ne serait pas le premier des Marocains.

En effet, jusqu'à sa douloureuse parturition à partir du XVe siècle, le Maroc reste une construction politique à géométrie variable. Il a été l'épicentre de royaumes à vocation impériale, ayant pour fondement d'opérer, à partir du Maghreb extrême, une synthèse étatique entre l'Andalousie, le Maghreb tout entier et le Sahara. Mais l'unité de l'Occident musulman a été esquissée par d'autres États impériaux que les dynastes almoravides, almohades et mérinides qui se déploient successivement du XIe au XIVe siècle à partir du Maroc : de l'Ifrîqiya, par les Fâtimides au Xe siècle, puis les Zirîdes au XIe et les Hafsîdes à leur suite, et, à partir de l'Andalousie, par les Omeyyades, avec, en 929,

l'instauration d'un califat par Abd er-Rahmân III. D'une certaine manière, écrire l'histoire du Maroc entre le XIe et le XIVe siècle, c'est entreprendre l'histoire de tout l'Occident musulman. Je ne m'y suis pas astreint et je n'ai gardé du fil conducteur des événements que ce qui était nécessaire à la compréhension de l'incertaine préfiguration du Maroc historique qui se cristallise enfin au XVe siècle.

Faire la part belle aux sept siècles qui s'étirent depuis l'invasion des premiers Arabes à la grande crise du XVe siècle, est-ce reconstruire un Maroc anachronique, qui serait seulement une vue de l'esprit ? Je ne le crois pas. Non pas que le Maghreb extrême musulman, antérieur au Maroc historique, ait préparé la fabrique du royaume actuel, à la façon des Capétiens qui auraient été les artisans conscients de la France contemporaine, selon les historiens du XIXe siècle obsédés par l'avènement de la nation. Le Maroc avant le XVe siècle reste à la croisée des possibles. Son centre d'équilibre oscille encore. Au Xe siècle, on aurait pu assister à la création d'un royaume à cheval sur l'Andalousie et la Tingitane, dont Cordoue, sous l'égide des Omeyyades, eût été la capitale, au XIVe à l'éclosion d'un autre royaume adossé à Tlemcen, régi par les Abd el-Wâdides et s'enfonçant à l'ouest jusqu'à Fès et bien au-delà. Entre-temps, un État saharien centré sur Sijilmâssa et, plus tard, Marrakech eût pu émerger durablement. C'est dire que le Maroc fut longtemps tiraillé entre des aires géopolitiques exerçant leur effet d'attraction en sens contraire, à partir de centralités sises en dehors du territoire actuel du royaume. Comme la France et nombre d'autres nations, l'Empire chérifien est fait de plusieurs Maroc qui ont été cousus ensemble lentement et soudés progressivement par la conviction de leurs habitants de partager un répertoire commun de comportements, de valeurs et significations : par exemple, la passion pour l'exercice de la *nisba*, cette manière codée de se présenter et de décliner son identité en référence à celle de son interlocuteur, ou bien la certitude que le sultan imam est celui par lequel tout devient un. Ou encore le même façonnement éducatif (la *tarbiya*) produisant un être-en-commun marocain, comme le soutient le grand historien marocain Abdallah Laroui.

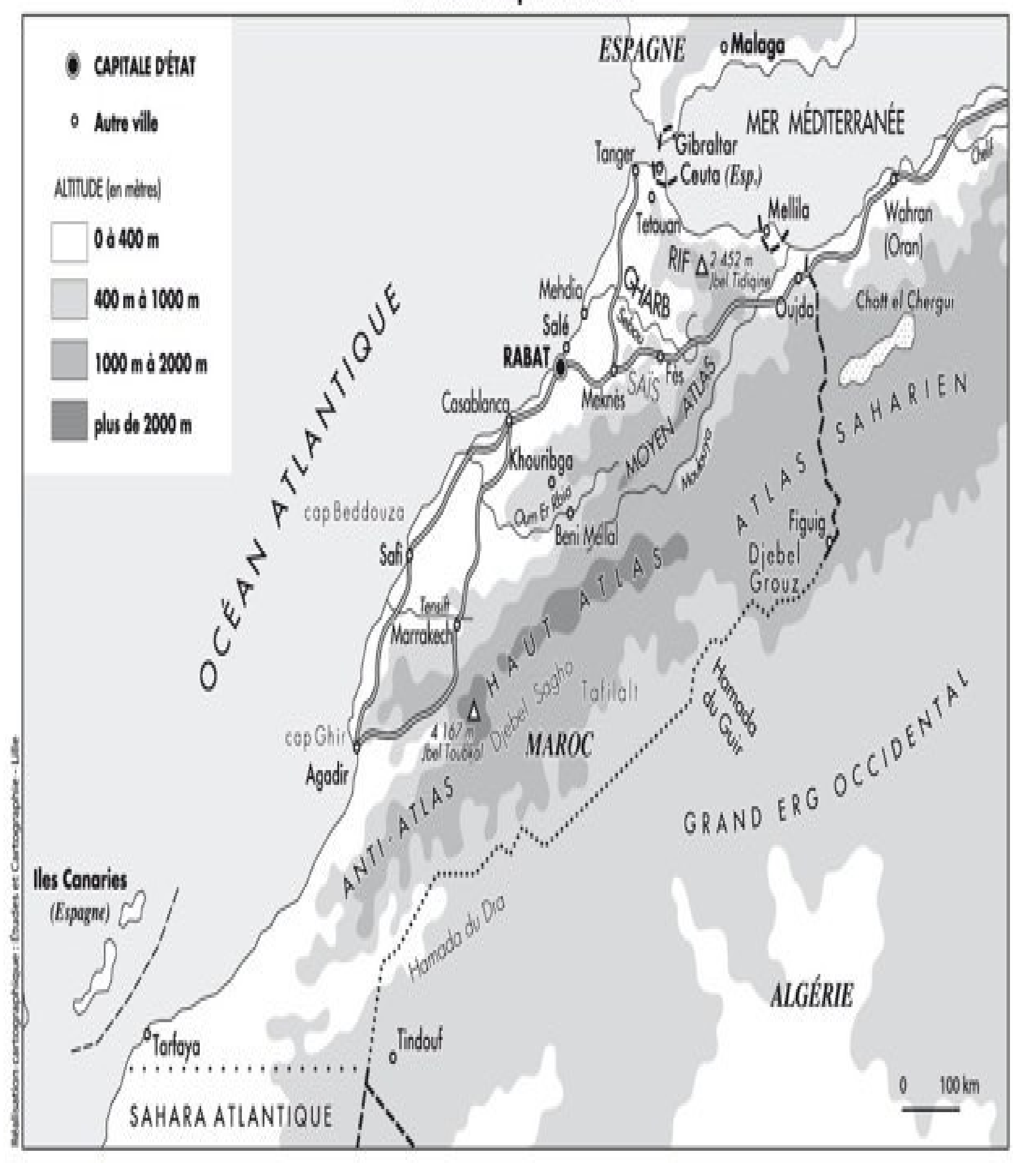
Il ne s'agit donc plus d'un Maroc d'avant le Maroc, qui s'interrompt ou s'éteint lentement à partir du VIIIe siècle, mais d'un embryon de Maroc qui débute avec la première islamisation ô combien tumultueuse et où se forge progressivement une religion populaire. Elle reste marquée jusqu'à ce jour par l'attente, teintée de shi'isme, de la venue du guide éclairé qui sauvera le monde

de la perdition, à la fin des temps : le mahdî. Elle s'enrichit, à partir du XIIe siècle, du culte des saints, qui atteindra un paroxysme avec la percée ultérieure des confréries religieuses. Elle est reconfigurée, à partir du XVIe siècle, par la vénération portée aux *shurfâ'*, les descendants du Prophète, et par une construction singulière du couple religion/pouvoir. Il s'agit là d'un processus très long qui commence avec les premiers contacts entre les Berbères, païens plus ou moins judaïsés et christianisés, et les porteurs de la *da'wa* (la parole appelant à se faire musulman), conducteurs du jihâd. Ce phénomène d'osmose entre un message religieux, l'islam, et la société, s'étendra sur plusieurs siècles, puisqu'on parle, à juste titre, d'une seconde vague d'islamisation à partir du XVe siècle, avec la diffusion du maraboutisme, une offre de spiritualité mieux adaptée à un Maroc en crise.

L'islam est une religion du salut en commun plus encore que le christianisme. Je serai attentif à sa propagation au Maroc, à ses métamorphoses, à ses effets sur les gens. Cette religion permet de comprendre les continuités, les glissements d'époque et les ruptures ponctuant une histoire plus que millénaire. C'est surtout en recherchant les voies de leur salut que les Marocains font société. Ils n'en restent pas moins tributaires d'un milieu subaride, tempéré par l'Atlantique, qui les voue à une existence d'une extrême précarité. L'appréhension de l'évolution de leurs genres de vie et des modalités concrètes dont ils usent pour survivre, dans un milieu naturel ingrat, m'importera autant. La hantise du pain quotidien conflue avec l'obsession de l'autre monde. Écrire l'histoire du Maroc, c'est pour l'essentiel s'attacher à l'histoire de la croyance religieuse, de la recherche des subsistances au jour le jour et de la succession, heurtée, des pouvoirs qui commandèrent le destin collectif d'hommes.

Je n'oublie pas que l'histoire n'arrive jamais à destination, sauf chez les auteurs myopes ou pressés. L'accent sera porté sur ce qui aurait pu être autant que sur ce qui a été. Le Maroc sera envisagé comme une réalité problématique, qu'il s'agit pour l'historien de reconstruire. Sans la tentation faustienne de la réduire à une équation, à une formule, à un mythe révélateur du sens caché du pays.

Le Maroc septentrional



1. Penser le Maroc

Si l’on remontait d’une génération, on examinerait comment les Marocains écrivaient leur histoire, y compris contre nous, et comment nous relations leur passé, même sans eux. Sur place, un distinguo était établi entre le discours national (*al-kalâm al-watani*), le seul légitime, et le discours des étrangers (*al-kalâm al- ajnabi*), entaché par le passé colonial. Cette dichotomie s’est estompée avec l’émergence d’une nouvelle génération d’historiens marocains, moins marquée par le trauma du colonialisme. Au face-à-face entre chercheurs des deux rives s’est substitué un concert polyphonique de voix scientifiques, où les Anglo-Saxons jouent un rôle croissant. Ajoutons que nombre de chercheurs espagnols s’emploient à récrire leur passé en intégrant l’expérience d’une histoire commune, non plus lue sous l’angle exclusif de l’*hispanidad*, mais de l’échange et du partage. Cette nouvelle approche favorise la confection d’une boîte à outils commune que nous ouvrirons tout de go pour ne pas marcher à l’aveuglette dans notre récit historique.

Le milieu propose, l’homme dispose

Le Maroc se présente à notre regard d’hommes du XXIe siècle comme un Finistère du Maghreb et un prolongement de la péninsule Ibérique. Aucun déterminisme physique ne l’enferme dans une seule dimension. Tantôt l’histoire a privilégié un dispositif zonal en Afrique du Nord en la découpant en bandes glissant le long des parallèles : le Nord montagneux, humide et boisé, les hautes plaines et plateaux steppiques du centre, l’Atlas et son revers saharien. Tantôt elle a valorisé l’axe méridien. Dès l’époque romaine s’opère une tripartition entre Afrique Proconsulaire, Numidie et Mauritanie, qui préfigure les trois entités étatiques contemporaines. En dernière instance, ce n’est pas le milieu

physique qui l'emporte, mais le cours des événements historiques. Si bien que le Maroc, loin d'avoir été une donnée établie une fois pour toutes, a été une création continue, comme le montre un premier coup d'œil sur la formation de son territoire. Néanmoins, les contraintes du milieu physique imposent à l'homme de s'adapter avec des moyens qui ne varient guère du néolithique au XIXe siècle, en dehors de l'espace construit par l'irrigation à partir du Xe.

BARRIÈRES NATURELLES ET FRONTIÈRES HISTORIQUES

Pas plus que la plupart des États, anciens ou modernes, le Maroc n'est sis à l'intérieur d'un espace circonscrit par des frontières naturelles : un fleuve, un massif montagneux, un chapelet d'oasis, que sais-je ? Au nord, le détroit de Gibraltar, entre le VIIIe et le XVe siècle, fut un *channel* musulman entre une Andalousie africaine et un Maghreb ouvert sur l'Europe, bref un passage obligé entre les têtes de pont d'un « bicontinent » en construction. La frontière septentrionale, indécise, fluctuante, remonta au nord durant des siècles, au-delà du Tage, de l'Estrémadure et de la plaine de Valence. À l'est, une frontière-ligne passe du côté d'Oujda, s'enfonce au sud jusqu'à l'oasis de Figuig et s'évanouit dans les sables depuis la mainmise ottomane sur le reste du Maghreb au milieu du XVIe siècle. Le géographe colonial Augustin Bernard assurait que le « vrai Maroc ne commence qu'à partir de la Moulouya ». Il ne faisait que donner une caution scientifique aux colons de l'Oranais qui revendiquaient une extension de l'Algérie française à l'ouest. En réalité, depuis les Mérinides au XIVe siècle s'interpose une zone de transition entre l'Algérie et le Maroc à partir de Tlemcen et bien au-delà d'Oujda. Elle engendre une société frontalière qui se rit des États et se dilate dès que les barrières douanières se lèvent, comme ce fut le cas entre 1987 et 1994. Paradoxalement, la colonisation ne la comprima nullement. Avant la guerre d'indépendance de l'Algérie, 30 000 à 40 000 saisonniers rifains partaient moissonner et vendanger dans les fermes des colons de l'Oranais. Et au moins 40 000 Algériens juifs et musulmans s'établirent au Maroc, surtout dans la région d'Oujda.

Quant au Sud-Est, jamais il ne constitua une frontière tangible entre Ottomans et dynastes marocains. Et pour cause : des groupements humains tels les Ouled Djerir et les Doui Menia, qui nomadisaient entre Aïn Sefra et le Tafilalt, se jouaient des limites. Comme les Reguibat du Sahara occidental, ils étaient à la recherche du nuage porteur d'eau et de l'herbe qui fuit. Ces sociétés nomades

couraient de la steppe en lambeaux au grand désert caillouteux (la *hamada*) ou sableux plus à l'est. Les États – qu'il s'agisse du Beylik ottoman ou du Makhzen chérifien – négociaient des liens d'allégeance avec les notables des confédérations de tribus, qui engageaient des personnes sans délimiter des territoires. Que l'État en vienne à s'affaiblir et le lien se distendait. Son emprise sur le limes sahraoui a toujours été intermittente, avant que la puissance coloniale ne trace et borne des frontières afin de convertir en territoires des espaces jusque-là ouverts. Si bien qu'au sud de leur royaume, depuis la fin du XVIe siècle, les sultans du Maroc étaient en droit, en actionnant des réseaux tribaux et maraboutiques, de revendiquer la possession d'une zone d'influence s'étendant jusqu'au Touat et à la Seguia al-Hamra.

Au début du XXe siècle, la France et l'Espagne se taillèrent dans les marges sahariennes du Maroc des territoires de pleine souveraineté. Elles durcirent la notion, si élastique, de confins et se constituèrent l'une et l'autre un Sahara, l'un, français – donc algérien – aux dépens du Maroc du côté du Touat et de ses prolongements, l'autre, espagnol, tirant sa légitimité d'un hypothétique *presidio* remontant à la fin du XVe siècle. La « Marche verte » de 1975 est à lire à l'aune de ce processus de rapetissement territorial continu du Maroc depuis les Mérinides, parachevé par la mise en dépendance coloniale. Pour la première fois depuis des siècles, le territoire du Maroc cessait de s'amenuiser et même se dilatait en direction du sud. La Marche verte réactualisait de vieux souvenirs historiques remontant au temps des Almoravides. Bref, elle réactivait un ingrédient fort de la psychologie des profondeurs d'un peuple qui vibra à l'unisson. L'annexion de la Seguia al-Hamra, en 1975, complétée par celle du Río de Oro, en 1979, laissé en déshérence par la Mauritanie, fut pour une part une revanche sur les disgrâces d'une histoire pluriséculaire et sur l'impérialisme européen. Elle s'accompagna de la levée en masse d'une foule de déshérités, frustrés par les désillusions de l'histoire récente. Couper ce sursaut patriotique de la longue histoire et le réduire à une manipulation du sentiment national contemporain par Hassan II serait un contresens historique et nous exposerait à ne rien comprendre au rapport passionnel des Marocains à leur frontière du sud. Mais il y a une discordance des temps entre l'affirmation d'un courant nationaliste (dans lequel le Sahara occidental tient la place que l'Alsace-Moselle occupait dans l'imaginaire national français avant 1914) et la revendication du droit à l'autodétermination des Sahraouis (en phase avec l'émergence d'une conscience civique mondiale attentive à l'extrême aux droits des minorités). Dans son rapport avec son *Deep South* guidé par une mémoire de très longue

durée, le Maroc ne s'est-il pas trompé de méthode en pratiquant l'annexion plutôt que la consultation des Sahraouis par un référendum ? L'ancien État colonisé privé d'indépendance durant quelques décennies ne s'est-il pas attardé au temps des États-nations de type jacobin, faisant fi des États fédéralistes, qui sautent par-dessus les frontières et imaginent des constructions politiques polycentriques ? Peut-être saura-t-il puiser dans sa riche expérience d'État non moderne, antérieure à 1912, pour rééquilibrer son rapport avec son Sahara et expérimenter une formule de marche se conformant de plus près aux aspirations d'hommes issus d'une civilisation du désert, où l'on joue sur la pluralité des appartenances ?

Ces quelques variations sur la dilatation et la contraction des territoires du Maroc au fil des siècles confirment qu'il ne s'inscrit pas dans un espace découpé par des frontières naturelles et que sa configuration spatiale n'est pas définie une fois pour toutes. Il n'y a pas un « grand Maroc », comme le revendiquait le patriarche du nationalisme marocain Allal al-Fassi au lendemain de l'indépendance. Il n'y a pas non plus de Maroc a minima, mais une construction historique au tracé problématique au sud et dont l'attache avec l'Europe fait débat, comme l'atteste le maintien tellement anachronique des enclaves espagnoles de Ceuta et Melilla. Le Maroc oscille donc, depuis un millénaire, entre deux « frontières » au sens où l'entendait Turner à propos de l'Ouest américain. Le nord et le sud représentent pour lui deux directions mythiques porteuses de deux appels : profondeur continentale du côté du Sahara, attraction ultramarine de la rive septentrionale de la Méditerranée. C'est un handicap s'il ne se dote pas d'un grand dessein, mais c'est une chance s'il parvient à faire revivre l'axe méridien euro-africain, qui fit sa fortune au Moyen Âge.

Ce Maroc, envisagé d'abord comme un tout, peut-on le subdiviser, et en combien de parties ? Peut-on se le représenter à l'ère climatique subtropicale de la protohistoire ? Lorsque la forêt dense entourait encore Sala (Rabat) et regorgeait de bêtes fauves que les Romains traquaient pour les jeux d'amphithéâtre ? C'était un Maghreb sans l'oranger, le citronnier, la canne à sucre, les melons, les aubergines et tant d'autres légumes introduits de l'Extrême-Orient par les Arabes. De même, avant la découverte de l'Amérique par les Ibériques, un Maroc sans l'aloès, les cactus, la patate douce et le maïs. Et privé de l'eucalyptus, que les Français ramèneraient d'Australie.

Les coloniaux ont diffusé la vision d'un Maroc scindé en trois. L'un, transatlassique, était tourné vers l'Atlantique et correspondait au « Maroc utile »

de Lyautey. Un autre, cisatlassique et présaharien, constituait le Maroc « stratégique » et « pittoresque ». Entre les deux, s'interposait un massif central (Moyen et Haut Atlas oriental), considéré comme le cœur invisible du Maroc. Jean Célérier, un brillant géographe, affirmait que loin d'être un pôle d'attraction, ce Maroc central s'érigeait en un « système de forces divergentes » qui avait entravé le rassemblement du pays à la manière capétienne à partir de l'Île-de-France[1]. D'une part, on disposait d'un Maroc plein, dense, colonisable et de l'autre, on traînait un Maroc ingrat, dont il s'agissait de préserver l'intégrité (des réserves minéralières, de bons Berbères, des paysages somptueux). Cette vision tripartite du Maroc n'était pas dépourvue de sens. Les citadins d'antan considéraient qu'à partir du Moyen Atlas commençait le monde archaïque des Berbères et qu'au-delà il y avait les Sahraouis, sur lesquels ils projetaient un regard d'« exote ».

Mais la césure historique au Maroc passe de manière encore plus topique entre le Nord et le Sud. Charles de Foucauld, qui explore le pays au début des années 1880, fait ressortir qu'au nord on se nourrit surtout de blé dur, au sud presque exclusivement d'orge, la pitance des gens de peu. L'isohyète de 250 millimètres de précipitations représente la ligne de partage la plus pertinente entre les deux Maroc. Un proverbe berbère le dit bien en langage imagé : « La science est à Fès, l'eau dans la Tessaout[2] et les chansons dans le Sous[3]. » Le Maroc arrosé des collines et plaines subatlantiques, au nord de la barrière atlassique, fait figure de terre promise qui aimante les hommes en trop dans la montagne ou en bordure du Sahara. Ces deux Maroc sont personnifiés par deux villes, aux antipodes l'une de l'autre. Pour schématiser, Fès était une cité arabo-andalouse à la retenue apollinienne et Marrakech une ville berbère déjà africaine à l'élan dionysiaque. Royaume de Fès contre royaume de Marrakech : ce fut la loi du genre lors des interrègnes mouvementés qui ponctuèrent l'histoire dynastique.

L'ÉCLIPSE DE LA MER ET L'OMNIPRÉSENCE DE LA MONTAGNE

Le Maroc n'a pas toujours tourné le dos à la mer pour se retrancher dans un farouche isolement, comme on le donnait à voir en Europe au XIXe siècle. Sa tradition maritime remonte au temps des empires qui se succédèrent du XIe au XIVe siècle, où il se dota d'une flotte. Ses chantiers navals contribuèrent d'ailleurs à précipiter la déforestation du Rif et des plaines atlantiques jusqu'à l'Oum er-Rbia. Le pays connut des républiques de marchands, comme Sabta

(Ceuta) aux XIIe et XIIIe siècles, et de corsaires, comme Salé au XVIIe siècle. Cela dit, le Maroc s'engonce dans une vêture à dominante continentale. Au nord, le Rif et le pays Djbala tombent dans la mer et font écran avec l'arrière-pays. À l'ouest, la côte atlantique est de bout en bout battue par les vents et recèle peu d'abris naturels, sinon l'embouchure des fleuves : le Loukkos, le Sebou, le Bou Regreg, l'Oum er-Rbia et le Tensift. La houle, imprévisible, déferle sur le rivage et contrarie la navigation hauturière avant l'introduction du vapeur et la construction de ports en eaux profondes. Sur des centaines de kilomètres, elle lance, l'hiver surtout, ses colonnes liquides à l'assaut des falaises ou bien râcle les plages avec une violence inouïe. Lorsqu'elle s'attarde, elle bloque les navires au mouillage et contraint les arrivants à attendre au large qu'elle s'interrompe. C'est pourquoi, avant l'invention de la plage par les coloniaux, la mer inspire un sentiment de crainte aux Marocains. « Trois choses excluent confiance : la mer, le temps, le prince », profère al-Youssi, un grand lettré du XVIIe siècle. Et, bien qu'il soit également un espace répulsif dans l'imaginaire des hommes[4], le désert a joué le rôle de la mer par substitution dans la destinée du Maroc[5].

L'Atlantique n'en demeure pas moins un personnage central sur la scène marocaine. Avec pour complice le Sahara, il constitue une énorme soufflerie qui rythme le calendrier de l'année en deux temps contrastés. L'hiver, les vents venus de l'Océan font baigner la majeure partie du Maroc dans une atmosphère de forte humidité, avec deux maxima pluviométriques au plus fort de l'automne et au début du printemps. L'été est la saison sèche en climat méditerranéen. La campagne devient grise et ocre, pelée comme un paillasson. Les paysans disent que « la terre est morte » (*mawt al-ard*). Cette aridité est renforcée par la proximité du Sahara, dont l'air desséchant s'insinue jusqu'à la côte atlantique, malgré l'écran du massif atlassique. Toutefois, l'effet de brumisateur de l'Océan démarque le Maroc du reste du Maghreb. L'été, la lumière y est moins incandescente. Et la proximité de l'Océan tempère ce qu'il y a d'excessif dans le climat de type méditerranéen subaride qui fragilise tant les sols d'Afrique du Nord.

La montagne est la clé de voûte sur laquelle s'édifie le Maroc. L'arc montagneux constitué par le Rif, le Moyen Atlas et le Haut Atlas départage le Maroc en deux. Au nord-ouest, un amphithéâtre de plaines et hauts plateaux monte en gradins jusqu'aux premiers plis calcaires de l'Atlas et bute sur les derniers rebonds du Rif. Les collines du pré-Rif et les piémonts au bord des massifs atlassiques correspondent à la partie du pays la plus intensément mise en valeur au temps ancien de l'hydraulique légère. Cette zone de contact entre

montagne humide et plaine semi-aride, les Marocains l’appellent le *dîr* (le « poitrail ») ou pays en espalier. Là se concentre une civilisation villageoise d’une densité humaine sans équivalent dans le reste du pays. L’arc montagneux est lui-même cisaillé à hauteur de Fès par le couloir de Taza où s’engouffrèrent tant d’hommes venus de l’est. Au-delà s’étend la steppe à alfa dans l’Oriental, puis le désert, qui ceinture le Maroc à partir de Figuig, sur la frontière algérienne, jusqu’à Goulimine, près du rivage atlantique.

À l’instar du monde méditerranéen, la montagne au Maroc fut simultanément une terre de refuge et un déversoir d’hommes se répandant sur les terres basses. Cet asile fut le conservatoire de la vieille Berbérie, redoutée par les uns, adulée par les autres. Pour les citadins lettrés d’antan, les Berbères n’étaient pas encore entrés dans la cité musulmane et sentaient la barbarie antéislamique (la *jâhiliya*). Pour les savants coloniaux, à l’inverse, l’Atlas, c’était comme la Suisse de Guillaume Tell : un refuge d’hommes libres, soustraits à l’influence délétère de la théocratie musulmane et constructeurs de petites républiques cantonales. Par-delà ces représentations antithétiques, constatons le surpeuplement de la montagne à l’unisson du pré-Sahara. Depuis des siècles, il contraint ses habitants à la descente en force ou à l’infiltration ténue dans le Maroc des plaines. La remontée des gens du Sud par-delà le Haut Atlas jusqu’aux plaines atlantiques et la descente des montagnards du nord vers les piémonts sont une constante dans l’histoire du pays, presque une loi de la physique. La montagne réservoir jette ses hommes en trop là où il y a de la place, de l’herbe, de l’eau, dans les plaines atlantiques ravagées par le paludisme et périodiquement dévastées par les épidémies de peste et les guerres civiles. Malthus et Hobbes sont deux lanternes irremplaçables pour éclairer l’histoire du peuplement du pays.

L’ORGANISATION DE LA SURVIE EN MILIEU SUBARIDE

Les Marocains distinguaient deux modes de mise en valeur de l’espace : le bled seguia, quand la terre est fertilisée par la capture ou la récolte de l’eau, et le bled bour, lorsqu’on pratique seulement la culture sèche. De même opposaient-ils la possession de la terre en usufruit individuel, consacrée par un acte notarié (la *mulkiya*), et la possession communautaire de la terre (*blâd jmâ’a*), établie par la coutume orale. À bled seguia terre melk et à bled bour terre *jmâ’a* ? De fait, ces catégories d’analyse ne s’apparient pas automatiquement. La terre irriguée était souvent l’objet d’une *mulkiya* et les terrains de parcours donnaient lieu à des droits d’usage communautaires, mais des terrains en culture sèche pouvaient

être « melkisés ». Ce n’en sont pas moins des notions opératoires pour construire une typologie des modes de survie dans un milieu naturel marqué par l’irrégularité des précipitations, la récurrence de la sécheresse ou l’excès, non moins dévastateur, de pluviosité[6].

Cernons un premier type de bled seguia : les oasis sur le flanc méridional des Haut et Anti-Atlas. Là, l’habitat s’agrège dans des villages fortifiés aux murs en pisé : les ksours. L’eau est captée à partir de rigoles d’irrigation branchées sur les oueds dégringolant de la montagne ou bien recueillie dans des cuvettes (*ma’ader*), qui auréolent le désert de taches d’humidité intermittentes. On pratique là une agriculture de type jardinatoire en faisant pousser, sous les palmiers-dattiers, des arbres fruitiers, diverses légumineuses et un peu d’orge pour nourrir l’âne ou la mule actionnant une machine hydraulique élévatoire. Des murs en pisé ou des haies vives matérialisent la possession individualisée des parcelles. Mais l’accès à la seguia est réglementé par une police de l’eau qui ressortit à la communauté des villageois. Celle-ci se compose de descendants d’esclaves, qui sont dépendants des tribus de semi-nomades gravitant aux abords du désert ou bien des zaouïas, sorte de seigneuries de type ecclésial qui font travailler sur leurs terres des métayers proches de la condition d’esclaves. Ici, l’eau est l’amie des puissants et non pas l’instrument d’une communauté d’égaux, comme en montagne.

On rencontre un second type de bled seguia, plus composite, dans les vallées du revers septentrional du Haut Atlas et du versant oriental du Moyen Atlas plongeant sur la Moulouya, et tout au long du *dîr*, y compris dans le pré-Rif adossé à la vallée du moyen Ouergha. Regardons comment s’y prennent les Seksawa juchés dans le Haut Atlas en amont d’Amizmiz[7]. Ils ont recours non pas à la science des profondeurs, comme pour nos jardiniers hydrauliciens des oasis, mais à l’art de jouer avec la pente pour acheminer l’eau des seguias aux parcelles qui s’étagent en terrasses sculptées à même la roche. Cette adhérence presque géologique de l’homme au sol l’amène à étager ses activités selon l’altitude qui conduit de la chaleur aride des piémonts à la douce humidité de la forêt de chênes verts et, enfin, à la semi-froidure des hauts pâturages. En haut, les pâturages d’été (les *tichka*) et une agriculture d’aventuriers pratiquant la culture loterie du seigle. À mi-pente, une agriculture en balcon où l’irrigation permet deux récoltes d’orge par an et un maraîchage intensif à base de carottes et navets. En bas, à même le lit de la rivière, la culture de l’orge forcée sur le galet, et puis des bouquets de noyers et d’amandiers, selon l’altitude ou le versant. Ajoutons la forêt broussailleuse, qui offre une prairie à la chèvre.

Ces arboriculteurs jardiniers, qui ont conquis leur terroir sur la montagne, sont pourtant des pasteurs venus de la steppe. Certes, ils fument leurs carreaux ou planches d'irrigation et pratiquent l'ensilage. Mais ils ignorent la taille et la greffe des arbres fruitiers et opèrent sans ménagement le gaulage des noyers et la cueillette des olives. Quant au volume de leurs troupeaux, il est disproportionné par rapport à leurs ressources en fourrage. Cette surcharge pastorale les condamne l'hiver à descendre en plaine pour les faire pâturer sur les chaumes dépiqués de tribus pastorales, à qui ils doivent à rebours, l'été, faire de la place sur leurs *tichka*. En somme, ces montagnards pourraient bien être des éleveurs contrariés, qui ont été obligés de s'adapter à un milieu qui ne leur était pas familier. Ils ont adopté des traits de la paysannerie méditerranéenne (mais non la ferme aux toits de tuile comme dans le Rif) tout en les combinant avec une culture matérielle d'hommes de la steppe. Cette société de montagnards n'est donc pas tout d'une pièce. Elle ménage des compromis transactionnels entre les pratiques agraires des pasteurs et des arboriculteurs, comme entre le droit coutumier et la loi musulmane. Elle nous introduit à la complexité du Maghreb.

Par contre, on ne trouve pas de terroirs construits par l'homme dans le bled bour, c'est-à-dire dans les plaines et plateaux atlantiques et la steppe orientale. Là, tout au plus peut-on parler d'une « précampagne », selon la formule du géographe Jacques Le Coz. Les agro-pasteurs y dissocient l'élevage et l'agriculture. Ils vont et viennent de leurs terrains de culture à leurs terres de parcours. Pâquis et labours, disjoints, impliquent la tente vagabonde (*khaïma*) pour suivre les déplacements du troupeau. Pour labourer à l'automne ou récolter à la fin du printemps, ils disposent d'une cahute (*nouala*) constituée par des roseaux recouverts de paille. Mais ces déplacements peuvent être raccourcis. Alors, l'habitat pérenne l'emporte et la maison en dur réapparaît. On passe par toute une gamme de transitions, du semi-nomadisme des Zaër et Zemmour du plateau central à la sédentarité entière en pays Doukkala, où l'habitat dispersé et les champs clôturés évoquent le bocage normand. Mais, sauf exception, il n'y a pas de finage qui s'impose dans le paysage. Des champs se proposent à l'œil exercé qui ne sont ni complètement épierrés, ni dépouillés de toute couverture arbustive (touffes d'asphodèle, doum ou palmier nain, jujubier). Bien sûr, ce diptyque bled bour/bled seguia ne rend pas compte du foisonnement de « pays », au sens que revêtait ce terme en France sous l'Ancien Régime. Entre ces « pays » où l'homme imprime sa marque s'interposent des no man's land, qui sont des zones tampons souvent parcourues par des bandes de brigands[8].

Les hommes se massent en montagne ou aux portes du désert. Ils se raréfient

dès que l'on aborde les plaines, livrées à une forme de nomadisme paradoxal auquel s'adonne une « paysannerie égarée[9] » dans un environnement historique hostile à la sédentarisation. Un grand connaisseur des campagnes à l'époque coloniale, Julien Couleau, soutient cette thèse en faisant ressortir que, sauf en montagne et dans les oasis, la maison rurale est « une tente construite en dur ». Elle est faite de terre mélangée avec de la paille et son plafond en terre battue est soutenu par une poutre en bois de thuya ou d'aloès. Pourtant, le fellah sait construire, mais il investit de préférence dans les biens précaires et somptuaires (coffres incrustés, tapis, étoffes, bijoux de femmes) qu'il peut emporter avec lui s'il doit décamper pour fuir la *harka* (expédition fiscale) du Makhzen ou le *djich* (raid aventureux) d'une bande de voleurs provenant de la tribu d'en face. Bref, la précarité de l'habitat s'expliquerait par l'état d'insécurité qui sévit dans le plat pays. Couleau fait ressortir que le fellah est un homme de l'aubaine, multipliant les activités pour égaliser pertes et profits. Il grappille des herbes comestibles en forêt et se livre à une arboriculture de cueillette qui maltraite les vergers. Il s'adonne à la culture loterie en ensemençant des terrains à faible teneur d'humus au cas où les pluies viendraient en abondance à l'automne, plutôt que de mieux labourer les emblavures déjà préparées à recevoir la semence. Il privilégie le croît du troupeau plutôt que la mise en culture. Car le cheptel est sa caisse d'épargne et une entrée privilégiée dans l'échange monétarisé. Si bien qu'il délaisse la charrue et court au loin après l'herbe à chaque déficit de pluviosité. En somme, ces agro-pasteurs pratiquent une agriculture à la sauvette, traquée par un troupeau hypertrophié destructeur de la couverture végétale. Ils auraient succédé à des sociétés villageoises cultivant des zones aujourd'hui livrées au pastoralisme, comme nous l'apprennent des textes médiévaux et de trop rares travaux d'archéologie. Ce reflux de l'agriculture sédentaire au Maghreb, à partir de l'Ifrîqiya (Tunisie) au XIe siècle est un des problèmes d'historiographie qui ont soulevé les débats les plus passionnés, comme nous le verrons chemin faisant.

Une thèse aussi abrupte a été nuancée par Nicolas Michel, un historien qui pose son curseur au XIXe siècle, quand se multiplient les sources écrites, dont de précieux registres fiscaux[10]. Il se fonde sur des évaluations du rendement moyen des récoltes par les percepteurs du fisc (*umanâ'*) et montre la cohérence des choix opérés par le « laboureur » (*mûl az-zuja*). L'essentiel, pour celui-ci, ce n'est pas de disposer de la terre, qui abonde, mais de la force de travail pour la mettre en culture : l'araire, les animaux de trait, les semences. Son objectif primordial, c'est d'aborder la saison des labours à l'automne avec des bêtes

d’attelage qui ne soient pas sous-alimentées après la saison sèche estivale. De là sa préférence pour la culture de l’orge, céréale plus résistante à la sécheresse et plus nutritive pour les chameaux, mules ou ânes qui tirent l’attelage. Pour pallier les aléas du climat et la pauvreté des sols, le laboureur dispose de deux échappatoires. Il peut corriger un déficit pluviométrique à l’automne en forçant sur les cultures de printemps si la météorologie est favorable. Il ensemencera moins de blé dur et d’orge, plus de maïs et de sorgho, qui arrivent à maturation précoce et résistent mieux à la chaleur du début de l’été. Ou bien il peut jouer sur la diversité des sols et exploiter les diverses ressources naturelles. Ainsi, dans le Gharb, le laboureur ensemence en blé dur les sols lourds et argileux (*tirs*) et pratique le maraîchage sur les sols légers et sablonneux (*rmel*). Il trouve des compléments de nourriture en grappillant du fenouil, des asperges et autres plantes comestibles dans la forêt où pâture le troupeau en hiver. L’été, il exploite la métamorphose des surfaces inondées en hiver (*merja*) en prairies.

Cela n’ôte pas sa pertinence à la thèse de Julien Couleau. Dans le Maroc atlantique, le fellah se comporte, depuis la fin du Moyen Âge, comme un nomade qui s’exerce à la culture et non pas comme un paysan qui s’adonne à l’élevage. Il en résulte un processus de déforestation et de pauvreté croissante des sols lessivés par le régime des pluies en Méditerranée. Si bien qu’au Maroc le rendement moyen de la récolte céréalière est de quatre hectolitres pour un au XIXe siècle. Dans le sud de l’Espagne ou en Sicile, il atteint le double, voire le triple dès le XVIe siècle. Dans ce différentiel se lit un écart entre les deux rivages qui n’a rien d’originel. L’Afrique Proconsulaire n’a-t-elle pas été un grenier à blé de Rome ? L’aridification du climat depuis un millénaire est une hypothèse pour comprendre le fossé qui se creuse entre les deux rivages, mais elle ne suffit pas à expliquer le retard pris par l’agriculture au Maghreb, qui retentit sur sa civilisation matérielle et sur la capacité de l’État à actionner la société.

Les habitants : diversité et unité

En ville – à lire les récits des voyageurs anciens –, on est frappé par la diversité des types et des conditions. On croise des musulmans et des gens du Livre (chrétiens, juifs), des renégats, des Blancs et des Noirs, des citadins de vieille souche et des ruraux encore barbouillés de berbérité. On capte des sonorités émanant de gens qui pratiquent l’arabe châtié des cités du Nord, le

judéo-arabe, les parlers locaux, dont le berbère, et la lingua franca pour correspondre avec les étrangers dans les ports. Cette sensation de ville-mosaïque doit être corrigée dès que l'on aborde le plat pays. Là commence l'océan monocorde des tribus arabes et, au fil de l'altitude, berbères. Cependant la visibilité des femmes s'accroît, alors qu'en ville seules les femmes de peu sont présentes dans l'espace public.

LE STATUT DANS LA CITÉ MUSULMANE

À partir du moment où l'Islam modèle la société tout entière (fin du Xe-début du XIVesiècle), il introduit une hiérarchie des hommes régie par le Coran et le droit malékite, qui distingue trois catégories de personnes : les hommes libres (*ahrâr*), les gens du Livre qui bénéficient du statut de protégés (*ahl al-dhimma*) et les esclaves (*'abîd*).

L'homme libre (*hur*) est un musulman : l'équation entre les deux termes est insécable. Être musulman ne confère pas seulement des droits et privilèges, mais des devoirs, dont celui d'entreprendre le jihâd pour défendre ou agrandir le territoire de l'Islam (*dâr al-islâm*), mais aussi le pèlerinage à La Mecque, qui resserre le sentiment d'appartenance à la communauté-monde des croyants (l'umma). Peut-on ranger dans cette catégorie les femmes musulmanes ? La réponse est mitigée. Les femmes accèdent à parité avec les hommes aux biens du sacré. Il y a égalité ontologique entre les sexes quand il s'agit du domaine du croire, mais infériorité statutaire dès lors qu'on aborde le terrain de l'agir en société. La femme est la mineure de l'homme et doit passer par un tuteur pour se marier et gérer ses biens. Des versets coraniques l'incarcèrent dans l'espace privé[11]. Mais ce qui importe dans notre perspective, c'est de comprendre que le donné coranique va être reçu dans une société méditerranéenne où l'infériorité statutaire et l'enfermement de la femme dans l'espace du gynécée préexistent à l'irruption des religions monothéistes. C'est aussi de tenir compte du fait qu'entre le prescrit et le vécu il y a du jeu pour la conservation ou l'apparition de comportements non scripturaires et, par conséquent, hétérodoxes. En somme, l'application des indications fournies par le texte coranique, revues et durcies par les jurisconsultes malékites, formalise un rapport de genres intemporel. Mais les fluctuations du cours de l'histoire déterminent plus encore la condition concrète des femmes.

Les « gens du Livre » se limitent aux juifs, depuis l'extinction du

christianisme indigène au XIe siècle. Le Coran enjoint d'humilier, mais non de maltraiter, les *dhimmî*. Le fiqh (le droit jurisprudentiel) malékite ajoute au versement d'un tribut (la *jizya*) – contrepartie de la protection – des clauses infamantes : interdiction du port d'armes et de monter à cheval, obligation de s'affubler de vêtements de couleur sombre pour visualiser la séparation avec les vrais croyants, etc. Là également, l'écart se creuse entre le prescrit et son application et c'est toujours la conjoncture historique qui a le dernier mot.

La condition de l'esclave est bien plus précaire. Muhammad a vécu dans l'horizon indépassable d'une société esclavagiste. Il en amenuise les fondements en martelant aux croyants, comme le mentionne un hadîth, que les esclaves « sont vos frères ». Il déclare que « la voie ascendante […] c'est de racheter un captif » (XC, 13). Il n'en stipule pas moins que le rachat du meurtre (la *diya* : le prix du sang) d'un esclave n'équivaut pas à celui d'un homme libre (II, 178), de même son témoignage en justice, bref qu'il reste un être diminué dans la cité[12]. Et le fiqh regorge de précisions pour traiter l'esclave comme un bien meuble, que l'on achète et revend sur des marchés spécialisés et dont on dispose à son gré, y compris comme d'un objet sexuel.

Ce tableau normé de la condition des gens dans la cité musulmane ne correspond pas terme à terme avec le vécu des populations et leur représentation de la hiérarchie sociale. Au Maroc comme dans le reste du monde islamo-méditerranéen, une distinction tranchée oppose en ville l'élite (la *khâssa*) de la plèbe (la '*amma*). Au sein de la tribu, elle démarque les puissants ou hommes forts (*kibâr*, *shioukh* en arabe, *imgharen* en berbère) des gens quelconques ou de peu (*masakîn*). Ajoutons qu'il y a un écart, parfois un abîme, entre villes et campagnes et on comprendra que le cours de l'histoire préside davantage au destin concret des individus en société que leur position idéale dans la cité musulmane.

ESCLAVES ET *HARÂTIN* : L'ÉQUATION TARDIVE ENTRE NÉGRITUDE ET SERVITUDE

Relégués tout au bas, mais non au ban de la société, les esclaves, jusqu'au XVIIe siècle, sont indifféremment blancs et noirs. Les esclaves blancs (*sakaliba*) sont capturés sur le front du jihâd en Espagne jusqu'au XIVe siècle, puis en Méditerranée, lorsque la guerre de course fait rage au XVIIe siècle. Ils représentent, pour les souverains qui en acquièrent le monopole de l'emploi et de la vente, un moyen de pression pour traiter avec les monarchies européennes (le

rachat est au cœur de ces relations), mais aussi un vivier où puiser des agents porteurs d'un savoir technique et une milice au loyalisme à toute épreuve, faute d'attache avec la société autochtone. Mais à la différence de la régence de Tunis, le Maroc ne se dote pas d'un corps de mamelouks, c'est-à-dire d'esclaves issus du Caucase ou des Balkans reconvertis en serviteurs d'élite ou en prétoriens. Ce sont, à partir de la fin du XVII[e] siècle, les esclaves noirs attachés à la Maison du sultan, qui joueront ce rôle de milice et, une fois affranchis, d'hommes de confiance du souverain. Or, à partir des temps modernes, on trouve des *'abîd* à tous les niveaux de la société. En ville, ils sont attachés au service d'une *dâr* (grande maison bourgeoise). L'homme est portier, les femmes sont cuisinière, musicienne, nourrice (la *dada*, figure familière de l'enfance d'hommes bien nés), concubine. En tribu, dans les grands domaines des zaouïas et des caïds d'importance, ils sont réduits à la condition d'objets/outils travaillant la terre dans des conditions proches des esclaves des Antilles. Mais quelques-uns exercent le rôle d'intendant, munis des clés donnant accès aux chambres à provisions et au trésor de la *dâr*. Ils épousent la destinée de leur maître jusqu'à partir avec lui accomplir le hadj et être affranchis à leur retour.

Concentrés dans les oasis du Sud, les *harâtin* forment une minorité compacte au sein de la population locale. Leur origine est un problème historiographique non élucidé. Sont-ils des primo-arrivants à la peau foncée, sédentarisés depuis un temps immémorial et tombés dans la dépendance de tribus semi-nomades qui leur ont imposé un lourd tribut ? Ou bien sont-ce des descendants d'esclaves affranchis depuis des siècles, comme le laisse entendre l'expression de *hur ath thâni* (semi-libre : mot à mot, libre au second degré) qui les désigne ? Quoi qu'il en soit, ce sont eux qui mettent en valeur les oasis par leur travail acharné et leur stricte discipline collective. Dès qu'ils pourront, sous le protectorat, échapper à cette demi-sujétion où les maintiennent des tribus telles que les Aït Atta (répandus du Dr'a au Tafilalt), ils monteront au nord, en restant groupés entre eux, s'entasser dans les bidonvilles de Casablanca ou Port-Lyautey (Kénitra). Ils y constitueront le prolétariat idéal pour un patronat colonial peu soucieux de législation sociale et passeront d'une dépendance l'autre, mais le salariat est une condition bien supérieure à celle de tributaire d'une zaouïa comme Illigh dans le Sous ou Tamgrout dans le Dr'a.

LES JUIFS : NI EXCLUS, NI INCLUS

Leur origine prête également à discussion. L'hypothèse d'une première

diaspora consécutive à la déportation à Babylone en 597 av. J.-C. se révèle peu plausible. Celle d'un exode au Maroc après la destruction du Temple de Jérusalem en 70 apr. J.-C. paraît plus fondée. Des inscriptions attestent leur présence à Volubilis et dans les tribus avoisinantes peu avant l'arrivée des conquérants arabes. On en trouve jusque dans le Sous, et l'existence de Berbères judaïsés, à l'instar de ceux qui furent christianisés, ne fait aucun doute. Le berbère restera longtemps la langue privilégiée des rabbins pour expliquer les écritures vétéro-testamentaires et pour assurer la prédication à la synagogue. Ils sont au diapason des sermonnaires musulmans qui au XIIe siècle ont encore recours au berbère pour le prône du vendredi (la *khutba*).

Les juifs ne tardent pas à s'arabiser à leur tour. Jusqu'au XIIe siècle, leurs lettrés conservent l'alphabet hébreu pour écrire en arabe classique. Puis, ils vont user d'un parler à eux : le judéo-arabe, doté de traits phonétiques particuliers, qu'ils continuent à écrire en hébreu. Comme l'arabe coranique pour les musulmans, l'hébreu demeure la langue liturgique et le véhicule de la culture savante. Le judéo-arabe, voire le berbère, devient la langue du quotidien et le véhicule d'une culture populaire partagée avec les musulmans. Mais les juifs du Maroc ne constituent pas une communauté d'un seul tenant. À partir du XVe siècle, un clivage durable s'instaure entre *tobashim* (les habitants du cru) et *megorashim* (les expulsés d'Andalousie).

Les premiers sont astreints à des tâches viles parfois interdites aux musulmans, et pourtant indispensables au fonctionnement de l'économie : ils travaillent le métal et le feu, sont tailleurs et repriseurs de vêtements, cordonniers, fileurs d'or et changeurs. Colporteurs, ils font le joint entre ville et campagne. Ils sont les seuls à entrer à l'intérieur des douars et commercer avec les femmes recluses. Ils ne froissent pas la *hurma* (la susceptibilité du for intérieur) du mari, puisqu'ils n'ont pas à soutenir l'honneur des leurs. Leur protecteur musulman s'en charge à leur place. Car les puissants du lieu, à l'instar du sultan, ont leur juif, indispensable pour gérer leurs avoirs et acquérir les biens de prestige nécessaires à tenir leur rang dans une société du paraître[13].

Les seconds, expulsés d'al-Andalûs, ont gardé leur costume, leur parler vieux-castillan, leur liturgie et leur culture rabbinique de haut niveau. Ils affichent un complexe de supériorité sur les juifs indigènes, qui est renforcé par le fait que le sultan – quand l'heure n'est pas à des mesures antijuives – recrute parmi eux ses marchands-banquiers, grâce au concours (parfois forcé) desquels il finance le commerce avec le Sahara et l'Europe. C'est aussi parmi eux qu'on trouve les

rabbins les plus en phase avec le judaïsme sur tout le pourtour de la Méditerranée. Certains pérégrinent d'une rive à l'autre et vont jusqu'à Venise, Amsterdam, Cracovie. Ils en rapportent des textes et commentaires édités en hébreu, en un temps où les musulmans ignorent encore l'imprimerie. Cela leur confère une ouverture d'esprit incomparable à celle des lettrés musulmans. Mais, comme les oulémas, les rabbins férus d'exégèse talmudique et de Kabbale privilégient la transmission orale à l'apprentissage livresque. Il importe – recommande l'un d'entre eux – d'apprendre « de la bouche des maîtres et non des livres ». Un autre fulmine que « celui qui confie à l'écrit les *halakhot* est comparable à celui qui jette la Torah aux flammes[14] ».

Minorité enclavée, les juifs du Maroc ne constituent nullement une communauté encapsulée. Les mellahs, où ils sont progressivement assignés à résidence à partir du XIXe siècle, ne peuvent être assimilés aux ghettos d'Europe orientale et les juifs du Maroc qualifiés de peuple paria. Ils sont simultanément proches des musulmans et distincts d'eux. Avec eux, ils partagent un répertoire musical commun, dont la musique arabo-andalouse, périodiquement interdite par des sultans puritains et dont ils deviennent les conservateurs de fait. Eux et les musulmans vouent un culte commun à certains saints. Et la parenté est saisissante entre une *hilûla* et un *mawsim*, une medersa et une yeshiba, ainsi que les ressemblances entre le *'ilm* et la *halakhot*, deux formes de savoir appliqué, qui s'appauvrissent et marginalisent la culture des experts en écriture monothéiste.

À la distance entre communautés imposée par la majorité musulmane ajoutons les différences revendiquées par les juifs comme des marqueurs identitaires. Intervient d'abord le tabou sexuel porté par le peuple théophore de Yahvé sur la relation entre un juif et un étranger : « Que jamais le sexe d'un étranger ne se porte sur ton vagin ! » prononce rituellement le rabbin lors de la cérémonie de naissance d'une fillette dans la communauté locale. Opèrent ensuite les marques de différenciation alimentaire. Les juifs, en effet, apprêtent le couscous sans beurre s'il contient de la viande et sans viande s'il comprend un produit lacté. Ils préfèrent le bœuf au mouton pour la tfina. C'est là une manière de se distinguer des musulmans, pour qui le mouton connote l'Aïd el-Kébir. Et puis, en matière de commensalité intercommunautaire, ils marquent le pas. Un musulman invité par un juif peut manger de tout avec lui ; un juif convié chez un musulman peut seulement partager avec lui le cru et la boisson, car la viande de l'autre et ses ustensiles pour la cuire sont considérés comme impurs.

En définitive, entre juifs et musulmans au Maroc s'établit un rapport de

complémentarité et de concurrence, de proximité et d'exclusion. Mais, excepté sous les Almohades, il n'y a jamais de conversion forcée. C'est pourquoi la mémoire des juifs du Maghreb (du Maroc en particulier), diasporés depuis les années 1950, est une mémoire non point de déploration comme en Europe, mais d'idéalisation et de nostalgie d'une histoire brusquement interrompue.

ARABES ET BERBÈRES : LE NŒUD DE LA LANGUE

L'impression de compartimentage ethnique que procure un premier coup d'œil sur la société doit être corrigée par le constat que Berbères et Arabes constituent le socle de la population. On bute immédiatement sur un sujet traité sur un mode passionnel.

Des publicistes et des savants coloniaux ont forgé de toutes pièces une imagerie sur les Berbères qui seraient les vrais habitants de l'Afrique du Nord, par opposition aux envahisseurs arabes, fourriers d'une théocratie musulmane étrangère à leur tournure d'esprit démocratique et laïque. Des missionnaires franciscains prêtèrent crédit à cette construction purement idéologique. Alors que des républicains francs-maçons montaient en épingle le paganisme rémanent des Berbères, ces religieux peu démocrates virent en eux des chrétiens qui s'ignoraient et qu'ils se proposaient de ramener à la foi de leurs ancêtres au temps de la Rome chrétienne. Les uns et les autres considérèrent la montagne berbère comme un « conservatoire à bons sauvages » (Jacques Berque) qu'il s'agissait de maintenir à part des plaines et des villes soumises à l'arabo-islamisme. Les Berbères, derniers barbares blancs, devinrent l'enjeu d'une bataille de civilisation entre Orient théocratique et Occident démocratique ou d'une guerre de religion entre Islam et chrétienté.

Intellectuels et leaders politiques maghrébins au temps de la décolonisation posèrent la question à l'envers. Pour certains, les Berbères étaient les survivants de l'époque révolue de la barbarie anté-islamique. Il fallait les ramener à l'islam d'inspiration réformiste religieuse et les arabiser complètement pour les débarrasser de ces résidus d'archaïsme. Pour d'autres, ils étaient les victimes d'une forme renforcée de sous-développement. Ils relevaient donc d'une politique bien conduite pour les arracher à l'analphabétisme et à une pauvreté subie, acceptée et intériorisée. Les coloniaux valorisaient l'altérité berbère sur un mode hyperbolique et déploraient sa déperdition. Les nationalistes la stigmatisent et interprètent le phénomène berbère en termes de déviation à corriger ou de déficit à combler. On comprend alors que l'on marche sur des

œufs dès que l’on aborde la question du rapport entre arabité et berbérité au Maroc.

Premier constat : Arabes et Berbères ne constituent pas deux races différentes, même si des ethnotypes conservés dans des réduits enclavés entretiennent cette illusion. Le fond de la population est berbère, sur lequel se sont greffées des coulées de peuplement arabe fort minoritaires. Comme dans le reste du Maghreb, les Marocains, dans leur immense majorité, sont des Berbères qui, islamisés en profondeur pour la plupart, sont passés plus ou moins complètement à la langue arabe. Pourtant, des trois pays du Maghreb, le Maroc reste le plus berbérophone. Probablement la moitié de sa population parlait le berbère au seuil du XXe siècle, un tiers environ au dernier recensement de 2004, mais avec un pourcentage de bilingues bien plus élevé qu’un siècle auparavant.

Seconde observation : l’appartenance à la berbérité est un phénomène essentiellement défensif. Est berbère un Marocain qui n’a pas encore été totalement arabisé. C’est pourquoi, comme en Algérie, la langue berbère s’est maintenue essentiellement dans les massifs montagneux et aux confins sahariens. Au Maroc, montagnes refuges et parlers berbères coïncidaient au début du XXe siècle, à l’exception des Djbala et Ghomara dans l’arrière-pays de Tanger et Tétouan. On distingue trois parlers berbères. Dans le Rif, on parle le *zanatiya* ou le *tarifit*. Dans le Maroc central (du Moyen Atlas au Djebel Sagho), on use du *tamazight* et dans le Sud-Ouest (Haut Atlas à partir de Telouet et Anti-Atlas) du *tachelhit*. Entre ces trois langues la communication n’est pas aisée. De plus, chaque idiome se nuance de vallée en vallée, de tribu à tribu. Les parlers isolent et cultivent la différence, plutôt qu’ils ne rapprochent et ne fédèrent un peuple. Et pourtant la langue berbère, par laquelle les femmes socialisent les enfants et les ancêtres racontent le passé, habite tous ses locuteurs avec une intensité bouleversante. Elle est la langue de l’émotion, du chant, du dit de l’amour et du cri de révolte, ainsi que l’idiome de l’affirmation, véhémente, de soi. Drue, concrète et imagée, elle reste, chez les bilingues, le langage des tripes, dans lequel on balbutie ses premiers mots et peut-être ses derniers, quand vient l’heure de mourir.

L’arabisation d’un pays aussi imprégné par le fait berbère que le Maroc ne fut pas un phénomène linéaire. On peut distinguer au moins trois temps dans ce processus linguistique. Dans une phase initiale allant du IXe au XIIe siècle, l’usage de l’arabe se diffuse parmi les tribus du nord-ouest du Maroc à partir des villes gagnées à la dynastie des Idrîsides : Fès et Basra principalement, mais aussi Salé, Arzila et Tanger et, sur le littoral méditerranéen, Sebta, Badis et Nokrour.

La langue qui se répand est celle que l'on pratique de Cordoue à Kairouan : un parler pré-hilalien, c'est-à-dire fortement marqué par la *madaniya* (l'urbanité). Elle correspond à l'émergence d'un Occident musulman qui circonscrit un champ culturel et linguistique singulier. Le second moment de l'arabisation des habitants est le fait des bédouins, qui parviennent au Maroc de la péninsule Arabique à partir de la seconde moitié du XIIe siècle. Ce sont d'abord les Beni Hilâl et les Beni Sulaym qui sont installés par les Almohades dans le Haouz de Marrakech et le Gharb. De là, ils se disséminent dans les plaines atlantiques, où ils se superposent aux Berbères. Puis, ce sont les Beni Ma'qil, qui se déploient dans les steppes du Maroc oriental et, du Tafilalt, engagent un tournant les conduisant sur le revers du Haut Atlas jusqu'au Sous. Avant de se faufiler sur l'avers du massif atlassique et de constituer, à partir du XVIe siècle, des milices guich qui gardent les villes impériales. La dernière étape est celle qui s'institue depuis l'indépendance avec la généralisation dans l'enseignement et l'administration d'une langue médiane, simplifiée, qui s'est interposée entre l'arabe classique archaïsant et la langue moderne initiée par le courant de la *nahda*, cette espèce de renaissance culturelle qui s'élabore au Liban dans les années 1840[15].

Au seuil du XXe siècle, il y a donc plusieurs parlers au Maroc. Dans les villes du Nord, depuis le XVIe siècle, on est en présence d'un parler citadin spécifique, à la fois préhilalien et post-andalou. Dans les campagnes tout autour, le parler antérieur au XIIe siècle, bref la langue témoin des débuts de l'islamisation du Maroc, s'est mieux conservé, sans pour autant devenir un langage relique. L'arabe, ici, a emprunté des tournures syntaxiques et des schèmes grammaticaux au berbère. Cela dit, dans le nord du pays, on n'opère pas un saut linguistique en passant de la ville à la campagne.

Au sud du Bou Regreg et à l'est, du bassin de la Moulouya au Sahara occidental, les parlers bédouins se sont imposés. Ils ont mieux conservé leurs traits syntaxiques et leur lexique originel chez les tribus semi-nomades qui ceinturent le Maroc atlassique. Comme c'est le cas de la langue *hasaniya* – un conservatoire de la langue bédouine infiltré de vocables berbères – en vigueur chez les Reguibat et les Ouled Delim. Par contre, cet arabe bédouin s'est altéré dans les grandes confédérations de tribus qui s'échelonnent d'Essaouira à Casablanca le long du rivage atlantique. Là, comme plus au nord, la langue berbère affleure vite dans la toponymie et le vocabulaire courant et elle s'imprime dans la syntaxe. Un fait essentiel : la langue outil du Makhzen est

devenue l'arabe bédouin du fait de l'origine des dernières dynasties depuis le XVIe siècle et de l'importance des tribus guich. Il ne s'agit pas de la langue de chancellerie, qui reste l'arabe classique (*fushâ*), tel que les scribes andalous peuplant les officines du gouvernement (*banîqa*) le pratiquent mais de la langue du commandement, celle du maître parlant à ses serviteurs. Entre la langue bédouine du Makhzen et l'arabe parlé de la plupart des Marocains, il y a un décalage, de même qu'il y a un écart, considérable entre le parler véhiculaire du souk et la langue châtiée de la mosquée. Le parler commun (la *dârija*) « est aussi indépendant du classique que l'italien moderne l'est du latin de Cicéron », pouvait affirmer en 1950 dans son *Introduction à l'arabe marocain* Louis Brunot, un grand connaisseur des parlers arabes au Maroc.

Les arabophones ont une représentation toute négative des Berbères. La langue classique l'atteste, qui arabise d'emblée le terme romain de barbare. Les *barabir* parlent un patois inintelligible de demi-sauvages, selon Ibn Khaldûn. Ce terme désigne, au début du XXe siècle, les tribus les plus reculées, les plus primitives, du Maroc central aux yeux des citadins. Plus récemment – dans le courant du XVIe siècle, semble-t-il –, ces derniers ont eu recours à un second vocable pour nommer les Berbères : *chellaha* ou chleuh, qui signifie également au XIXe siècle « jargon », « charabia ». Les habitants du Sud-Ouest marocain se sont réapproprié ce terme et se traitent de *ichelhin* parlant le *tachelhit*[16].

Les Almohades seront les derniers à revendiquer fièrement leur berbérité. Depuis, les Berbères souffrent d'un complexe d'infériorité vis-à-vis des Arabes qui les considèrent comme des ploucs. Ils prennent honte de leurs origines. Ils cherchent à se faire passer pour des orientaux et rejettent pour la plupart les constructions généalogiques les rattachant à l'autochtonie. Car cela reviendrait à reconnaître que leurs ancêtres ont résisté longtemps, obstinément à la conquête arabe et n'ont pas adopté spontanément l'islam dont ils revendiquent être devenus les adeptes les plus fervents. Cet oubli de la cité originelle sera un trait constant des lettrés originaires du monde berbérophone. Al-Youssi (le plus grand *'âlim* du XVIIe siècle), qui était originaire du Moyen Atlas, soutient que les Berbères « sont comparables aux caprins : aucune loi ne lie l'enfant à sa mère, sauf le fait de le voir grandir. Il s'en ira ensuite où bon lui semble. Quant à son père, il n'a aucun rôle ». Au milieu du XXe siècle, Mokhtar as-Soussi, un grand lettré salafi nationaliste originaire de l'Anti-Atlas, pratique la dénégation de ses origines avec la même *Schadenfreude*. Ne va-t-il pas jusqu'à comparer le fait de se déberbériser à l'acte de sortir de la *jâhiliya* en se faisant musulman[17] ?

Les Berbères pourtant n’ont pas seulement légué le couscous et le burnous à la civilisation matérielle du Maghreb. Du M’zab à l’Anti-Atlas, ils ont construit demeures et forteresses en s’inspirant d’une architecture géométrique dont la modernité nous fascine encore. Ils ont produit un art de faire cité qui est aujourd’hui plus pertinent que jamais. De l’ONG d’immigrés *ichelhin* montée à Paris à la *jmâ’a* sur place, de fécondes liaisons transversales se sont tissées, qui ont revivifié le pays natal. Par ailleurs, ils ont fait vivre une culture orale d’une longévité remarquable. Leur imaginaire regorge d’historiettes, de saynètes et de proverbes qui remontent probablement au néolithique, comme le conjecturait Germaine Tillion pour les Aurès. Cette littérature orale nous conduit dans un sous-sol anthropologique maghrébin, que les meilleurs des berbérisants s’emploient à extraire de son tuf linguistique, sans présupposé ethnique. Ces contes et légendes sont traversés par des motifs et des personnages à résonance universelle : le Petit Poucet, Cendrillon, Renart. Au Maroc plus précisément, cette littérature orale est transmise par des bardes ou aèdes professionnels, comme par exemple les troupes d’*imdyazen* dans le Haut Atlas central ou bien les danseurs Aït ba Amran qui se produisaient sur la place Jma’a al-Fna à Marrakech. Femmes et hommes dans la montagne se livraient à des sauteries, dont la chorégraphie et la mélopée empoignèrent les premiers auditeurs européens : l’*ahidous* chez les transhumants du Maroc central, l’*awâsh* chez les sédentaires du Haut Atlas occidental. Un officier berbérisant en fait l’aveu, en 1927, au retour d’une fête tribale chez les Zaïan de la région de Khenifra : « La plus belle chose que j’ai vue au Maroc ! Quelque chose d’extraordinaire qui m’a fait, si ridicule que cela puisse paraître, passer de grands frissons dans le dos à mon arrivée[18]. »

Mais – faut-il le souligner ? – il n’y a pas de frontière anthropologique étanche entre Berbères et Arabes. Place Jma’a al-Fna, des conteurs biculturés passent d’histoires de chacal à des récits de chevalerie hilalienne tirés d’une gangue épique bédouine immémoriale, telle la légende d’Antar, ou bien à des extraits des *Mille et Une Nuits*. Au clivage plus ou moins heurté selon les régions entre Arabes et Berbères, il faut ajouter le couple villes et campagnes, aussi disjoint. Les citadins, en effet, réservent les mêmes appellations peu flatteuses aux ruraux arabophones, qui portent le nom générique de ‘*aroubi* (du classique *a’râb*) : un rustre à l’opposé du *mdani*, le citadin. Mais dans le Maroc d’avant le XXe siècle, les villes sont des îlots enfouis dans l’océan des tribus. Elles ne représentent pas plus de 10 % de la population à la veille du protectorat, peut-être un peu plus aux XIIe et XIIIe siècles, à leur période de plus grande extension.

Un couple sous tension : tribus et État

Qu'est-ce qu'une tribu nord africaine ? Les essais de définition abondent et la controverse sur ce sujet entre anthropologues et historiens tourne parfois à la querelle des universaux. Au préalable, introduisons trois observations.

1. Une tribu, pour les Maghrébins, ce sont les descendants d'un même ancêtre fondateur, liés entre eux par un pacte de fraternité de plus en plus opératoire à mesure que l'on se rapproche du niveau de base et, inversement, de plus en plus distendu à mesure qu'on s'en éloigne. Le fondateur de la tribu baigne dans le mythe. Il ne serait pas arrivé avec les premiers Arabes au VIIIe siècle mais, le plus souvent, il aurait émigré de la péninsule Arabique ou du Sud saharien il y a cinq ou six siècles. À l'origine, il n'est pas un indigène, mais un étranger. Au Maghreb, être d'ici, c'est donc d'abord venir d'ailleurs. Mais, contrairement à la Tunisie, au Maroc, toute tribu ne revendique pas un ancêtre (venu d'Orient). C'est le fait de certaines d'entre elles, d'origine berbère. Le premier arrivant a eu en général trois ou cinq fils, qui correspondent à des fractions entre lesquelles se fragmente la tribu. En principe, si deux segments se disputent ou bien deux d'entre eux contre deux autres, la fraction restante sera en position arbitrale, afin qu'un équilibre soit maintenu à l'intérieur de la tribu. Car c'est une unité politique qui se divise de manière à ne pas être dominée par un seul groupe ou un homme fort, mais de sorte que le gouvernement de tous par tous puisse s'exercer. Il en est de même au sein des fractions et des ramifications lignagères qui se greffent sur cette structure arborescente dont l'ancêtre constitue le tronc, les fractions les branches maîtresses et les lignages les rameaux terminaux. La solidarité entre membres d'une tribu ne se matérialise pas autrement qu'en termes de parenté, d'alliance fondée sur les liens du sang.

2. Une tribu n'est pas seulement une manière de faire jouer le principe de fusion (tous contre l'étranger) et de fission (se diviser pour ne pas être gouverné par un seul). L'alliance s'inscrit dans un territoire. Ici, une tribu, c'est un syndicat hydraulique, dont le lien est resserré par la possession de seguias branchées sur un oued ; et là, c'est une coopérative d'éleveurs gérant ensemble une draille de transhumance et assurant la mise en défens de pâturages. La tribu participe à l'organisation de la survie. Elle impose à ses membres des déplacements périodiques pour jouer sur le clavier des ressources du territoire tribal et elle implique de maintenir la cohésion interne entre ses membres, prompts à se chamailler et à se déchirer.

3. La société tribale n’est pas un archipel clos sur lui-même. Elle doit composer avec l’État, et ses membres savent qu’au-dessus de leur horizon local existe une communauté idéale des croyants, la *umma*, et que le « chérif couronné » (Lyautey) est le point d’ancrage joignant les gens d’ici aux musulmans de partout. Il en résulte que la conscience tribale est quelque peu honteuse d’elle-même. Elle n’offre pas d’alternative à la formule de l’État islamique personnifié par le commandeur des croyants. La république confédérée des tribus du Rif, proclamée en 1923 dans un contexte historique bouleversé par l’irruption coloniale, restera un vœu pieux. Son président – Abd el-Krîm el-Khettabi – sera pour ses fidèles l’émir (le chef supratribal mandaté par Dieu) et non le *râ’îs*, le président élu par ses compagnons.

De fait, il n’y a pas de schéma idéal de la tribu au Maghreb, dont la configuration puisse être déchiffrée par l’algèbre des sciences sociales, pas plus qu’il y a autant de cas particuliers que de tribus. On dispose plutôt de modèles élaborés par de grands savants, qu’on présentera par touches successives de façon à soumettre la tribu à l’épreuve de la compréhension historique.

LA TRIBU AU MAROC : TROIS ENTRÉES PAR LES SCIENCES HUMAINES

La première grande enquête sur le système tribal est le fait de Robert Montagne, à la demande de Lyautey en quête de sciences humaines tournées vers l’action. Elle porte sur le « système chleuh » en vigueur dans le sud-ouest berbérophone du Maroc, dont cet officier de marine reconverti en sociologue se propose d’élucider les lois de fonctionnement[19].

Cette cité chleuh monte de bas en haut sur un mode pyramidal, à l’inverse du schéma arboré de la tribu dessiné par les « indigènes », qui descend de la plus grande unité à la plus élémentaire. À la base, on trouve le hameau, agrégeant deux ou trois groupes familiaux patriarcaux et agnatiques (*ikhs*) vivant dans un état d’indivision qui ne soustrait pas au foyer conjugal la gestion de biens individualisés. Le nom d’un hameau peut être topographique (*taourirt* : la colline) ou généalogique (*Aïsaten* : les fils d’Aïssa) ou les deux à la fois (*Taourirt n’Aït Lhachmi* : la colline des fils de Hachmi). Trois ou quatre hameaux constituent un village (*mouda’*), doté d’une mosquée (*timezguida*), d’un conseil informel pour répartir les charges locales : tours de nourriture du taleb desservant la mosquée et d’hospitalité envers les étrangers, corvées de fumier et de labour, calendrier des récoltes, entretien des seguias… À cette

échelle humaine correspond l'institution du grenier fortifié (l'*agadir*), que l'on ne trouve plus que dans l'Anti-Atlas et, dans le Haut Atlas central, sous l'appellation d'*igherm*. Un tel grenier abrite les provisions de chaque lignage conservées dans des alvéoles creusées dans la pierre et fermées à clé. Il donne lieu à un règlement d'usage (*louh*) minutieux et précautionneux (des dizaines d'articles), dont un conseil de surveillance (les *ommal*) vérifie l'application. En ce conseil, les décisions sont prises à la majorité des deux tiers et non pas à l'unanimité comme dans toutes les autres assemblées locales.

Trois à cinq *mouda'* forment une « petite république cantonale » : la *taqbilt*, qui correspond à la tribu (*qabîla*) chez les Arabes. Elle est cogérée par un conseil dit des quarante (le *dîwân al-arba'ïn*), qui est en fait un petit sénat oligarchique de dix à douze membres. Ceux-ci se choisissent par cooptation, mais se renouvellent en permanence. Ils élisent un syndic ou mandataire (un *muqaddam*) pour un an seulement. Le rôle de ce conseil de village consiste à veiller à ce que le produit des amendes levées sur les contrevenants au pacte civil local soit partagé en trois tiers. Le premier est dévolu à son usage et le second est réservé aux *inflas*. Le dernier tiers alimente la caisse commune de la *taqbilt*, vouée à offrir des réjouissances publiques à ses membres. Tout est donc organisé pour que la chefferie, élue et tournante, ne puisse engendrer un pouvoir personnel omnipotent et durable. Au-dessus des cantons, il existe une vague confédération pantribale, qui ne se concrétise qu'en cas de menace extérieure. Par contre, entre les *taqbilt*, l'équilibre est maintenu par des systèmes d'alliance (les *leff*), qui divisent les forces en présence en deux ligues se répartissant comme sur un damier. On trouve au moins quatre systèmes d'opposition alignant *leff* contre *leff* dans le Sous historique, dont, à l'ouest du Haut Atlas, le plus vivace, qui fait se confronter les Indghertit et les Imsifern. Un *leff* réunit des lignages et non des cantons. Un grand caïd de l'Atlas, Si Madani el-Glaoui, assurait au début du XXe siècle qu'en cas de besoin déboulaient pour soutenir la cause des siens des gens dont il ignorait jusque-là l'existence et ne savait même pas d'où ils venaient. Le mode de fonctionnement du *leff* semble être un héritage du temps reculé où la tribu était nomade et régie par une logique purement segmentaire.

Un quart de siècle plus tard, Jacques Berque, un contrôleur civil mué en sociologue, restreint son enquête dans le Haut Atlas occidental au district des Seksawa, juchés dans une vallée perdue au-dessus d'Imintanout : une tribu de 12 000 hommes environ. Il confirme et nuance la thèse quelque peu rousseauiste de Robert Montagne sur les petites républiques de Berbères sédentaires et démocrates perchées en haut de l'Atlas. Démocrates, les Seksawa le sont

assurément, comme le régime de répartition de l'eau qu'ils ont inventé le prouve. La distribution des tours d'eau (une « orchestration parcellaire ») oscille entre trois formules. Elle est gentilice (on retrouve l'*ikhs*), lorsqu'un lignage obtient d'arroser ensemble toutes ses parcelles disséminées à travers plusieurs quartiers de terres ; l'eau captée à la seguia va inonder les parcelles en courant de rigole en rigole au prix d'une énorme déperdition. Elle est topographique lorsqu'on ouvre les clapets quartier après quartier et donc que toutes les parcelles d'un quartier appartenant à une brassée d'*ikhs* sont arrosées en même temps. Elle est mixte lorsqu'intervient le syndic des eaux, qui corrige les inégalités dans l'accès à l'eau entre lignages en combinant les deux formules précédentes. L'objectif – assure Jacques Berque –, c'est de faire de l'équité sociale avec des hasards naturels. Ces républiques sont du coup des « monstres d'ingéniosité sociale[20] ». Sédentaires, nos Chleuhs ? Berque en doute fort. Au contraire, ces antiques paysans reclus depuis un millénaire dans leur montagne sont avant tout des pasteurs refoulés dans un milieu peu favorable à l'élevage. En eux se disputent des traits de paysannerie méditerranéenne et un habitus d'éleveurs nomades venus du monde de la steppe semi-saharienne. Les Seksawa constituent ainsi une société hybride où s'affrontent le fonds berbère et l'apport oriental, comme en témoigne leur droit transactionnel, qui est du droit coutumier ('*urf*) mélangé à la loi canonique telle qu'on la comprend sur place (*shrâ*'). Les Seksawa, dont Ibn Khaldûn confirme l'éminente dignité historique au XIVe siècle, sont non pas une tribu à l'état originel se reproduisant à l'identique, mais une formation composite appelée, au temps des Almohades, à la grande histoire. Relégués en montagne par les dynasties ultérieures, ils s'installent dans l'attente d'une revanche sur la disgrâce de l'instant. On est loin ici d'un modèle de compréhension structuraliste de la tribu comme y inclinait l'air du temps. Mais les Seksawa constituent-ils vraiment une personnalité collective consciente de sa permanence et à la recherche d'un grand destin contrarié ?

Troisième grande thèse : celle d'Ernest Gellner, un philosophe anthropologue, qui enquête au sortir du moment colonial à la zaouïa d'Ahansal dans le Haut Atlas oriental[21]. De cet ouvrage construit comme une épure géométrique, je retiens l'interrogation centrale : comment une société où l'État est absent peut-elle fonctionner sans sombrer dans une violence de type hobbesien : tous contre tous ? Gellner se situe dans la lignée d'Evans Pritchard et soutient que l'ordre, dans ce type de société acéphale, est maintenu par l'équilibre structural entretenu par les notables entre les segments de la tribu. C'est le conflit et sa résolution qui tiennent cette société segmentaire dans un état d'anarchie ordonnée – ce qui

revient à la soustraire à l'action corrosive du temps, à l'enfermer dans des invariants structurels, bref à la déshistoriciser. Mais Gellner découvre deux autres puissants adjuvants pour tempérer l'exercice de la violence tribale, que je retiendrais plus volontiers. C'est d'abord l'existence de lignages saints désarmés (les *igurramen*) qui, porteurs de la baraka, ont la capacité de s'interposer entre les gens armés prêts à s'entretuer. Ils constituent un groupe transversal à la société segmentaire et sont donc en position arbitrale. Ils se disséminent, à partir de la zaouïa d'Ahansal, dans des zones frontières entre tribus ou fractions antagonistes et ils dénouent les conflits pour le contrôle des pâturages l'été dans la montagne et l'accès aux basses terres (l'*azaghar*) au cours de l'hiver. Ainsi, ils encadrent la poussée pluriséculaire de l'énorme confédération des Aït Atta, qui vient buter en bordure du Tadla sur les Aït Sokhman. En somme, ils sont les garants d'un équilibre géopolitique fondé sur les guerres tribales. C'est ensuite la pratique des serments collectifs qui accompagne le rendu de la justice par les assemblées locales d'*imgharen* (les « grands vieux », traduisait Germaine Tillion). En cas d'accusation de vol ou de meurtre, l'accusé fait appel à des cojureurs (de deux pour le vol d'un mouton à quarante pour l'assassinat d'un homme, mais vingt seulement pour celui d'une femme). Ces témoins, qui se produisent dans un lieu saint désigné par les *igurramen*, sont des parents de l'accusé. Si ces garants se dérobent, le plaignant reçoit réparation du tort qui lui a été infligé. Le serment collectif est un moyen de lâcher les brebis galeuses au sein d'un lignage. S'ils témoignent (en prenant pour caution le saint *ahansali*) que l'accusateur dit faux, alors c'est le plaignant qui acquitte l'amende prévue par le code coutumier non écrit (l'*izref*). Notons que ce rendu de la justice ne laisse pas jouer de façon aveugle le principe de solidarité agnatique et qu'il fait intervenir la clause de conscience. Si les cojureurs ne disent pas vrai, ils peuvent être frappés de mort surnaturelle par Dieu ou le saint, son intercesseur et leur groupe d'appartenance être éprouvé par la sécheresse ou l'inondation. Ernest Gellner en déduit fort justement que « le serment collectif est la continuation de la vendetta par d'autres moyens[22] ».

On peut objecter que ces trois entrées privilégient le monde berbère, mais aussi rétorquer que ce n'est pas là un hasard puisqu'il est un conservatoire de traits antiques qui se sont effacés dans le reste du Maroc. À n'en pas douter, les sociétés montagnardes et berbérophones avaient l'art de faire cité locale. Non par je ne sais quel privilège ethnique, mais parce qu'elles ne furent pas concassées et triturées par le Makhzen à l'inverse des tribus des plaines atlantiques, dont certaines finirent par accéder à la société villageoise comme

dans les Doukkala.

LE MAKHZEN EN QUÊTE D'ARTICULATION AVEC LA SOCIÉTÉ

Au Maroc, depuis le XIIe siècle, l'État est recouvert par le vocable de Makhzen, un dérivé de la racine *khazana*, qui signifie « emmagasiner », « engranger », « entreposer ». Pour les Marocains, le Makhzen, c'est d'abord le lieu où l'on conserve le produit de l'impôt prélevé en nature. Et par association d'idées, c'est le fisc et la tournée pour le prélever opérée par le caïd, qui peut virer à l'expédition punitive : la *harka*.

L'État est donc d'abord une pompe fiscale qui aspire les ressources de ses sujets. Il ne faut pas prendre au pied de la lettre le discours doloriste des contribuables qui se plaignent d'être « mangés » par leur caïd et ses gens. Dans le haut Gharb, des observateurs étrangers constatent, au début du XXe siècle, que la tournée fiscale des agents du Makhzen procède du « travail de domptage rémunérateur », mais nuancent cette assertion : « Les choses allaient autrefois tant bien que mal, sans jamais aller bien. Cependant la note dominante du *modus vivendi* était une certaine indulgence et une certaine bonhomie dans le désordre et l'irrégularité[23]. » Il n'en demeure pas moins que l'extorsion de l'impôt contribue à délégitimer le Makhzen au regard de ses contribuables. Un adage du grand vizir Si Fedoul el-Gharnît, au début du XXe siècle, résume abruptement la technique de gouvernement en usage : « Il faut plumer le contribuable comme un poulet ; si on le laisse s'enrichir, il se révolte. »

Un coup d'œil sur les impôts prélevés à la fin du XIXe siècle révèle qu'à l'impôt coranique s'ajoutent en tribu nombre de gratifications, prestations et taxes non canoniques. Gratifications : ce sont la *hadiya* (don) envoyée par les caïds au sultan lors des fêtes religieuses, la *ma'ûna* (fourniture de vivres aux *mokhazni* de passage) et la *sukhra* (commission versée à un agent du Makhzen contre service rendu). Prestations : ce sont les corvées (*touiza*) dues aux auxiliaires du caïd, la *nâ'iba* (redevance compensatoire versée par les tribus contre l'exemption du service armé de l'État) et la fourniture d'hommes et de chevaux pour la conduite d'une *harka*. Taxes non canoniques : ce sont les *mukûs*, ou droits d'octroi, et bien d'autres prélèvements, à l'instar de la *gherama*, qui consiste pour un douar à rembourser le Makhzen du vol ou de la perte de bêtes lui appartenant en faisant jouer le principe de la responsabilité collective. Les caïds savaient ne pas aller trop loin dans l'exaction. Cela eût épuisé la matière

fiscale dont ils vivaient, puisqu'ils achetaient leur charge au sultan moyennant l'affermage de l'impôt. Il n'empêche que la révolte jaillissait sporadiquement. Elle commence souvent par l'envoi d'une délégation de suppliants dans le *hurm* de Moulay Idrîs de Fès ou de Sidi Bel 'Abbas à Marrakech, ou bien auprès du sultan s'il conduit une expédition (*mahalla*) dans le plat pays. Si cette délégation n'obtient pas gain de cause, alors la colère fuse et la rébellion s'étend de proche en proche à la tribu, qui passe en *sîba* (état d'insoumission). *Sa'iba* en arabe classique signifie la rupture d'allégeance des sujets envers leur souverain. Le terme s'impose dans les traités de *hisba* (contrôle des mœurs) andalous, puis gagne au XIIe siècle le Maghreb. *Blâd makhzân/blâd sîba*, en arabe parlé, désigne la scission du Maroc en deux parties instables : celle où le Makhzen lève l'impôt et recrute des hommes pour ses milices et celle qui échappe à la prise du gouvernement central, mais non à l'emprise du sultan en tant que commandeur des croyants. Entre les deux parties, il y a des zones tampons, celles où sont installées les principales zaouïas, qui jouent le rôle d'intermédiaire. Elles donnent l'illusion d'être semi-indépendantes. Car, comme le proclament les chorfa d'Ouezzane : « Pas de sultan chez nous. Pas de sultan sans nous. » Mais elles ne se pérennisent que grâce à des dahirs de respect et sauvegarde qui leur assurent l'immunité fiscale, le droit de justice sur leurs sujets et d'immenses apanages sans équivalent dans un pays qui, contrairement à l'Orient musulman, ne connaît pas la seigneurie fiscale dispensatrice de concessions foncières étendues.

Le Makhzen dispose d'autres leviers que la zaouïa pour circonvenir et intégrer le Maroc à la marge. Robert Montagne a montré dans sa thèse comment il s'y prend dans le Haut Atlas occidental. Mais sa démonstration pourrait être étendue à toutes les sociétés semi-nomades arabophones, tels les Beni Guil et Doui Menia dans l'Oriental ou les Beni Moussa et Beni Meskine dans le Tadla. Le processus décrit un cycle. Ici un *amghar* (qui est un « *big man* » dans une *taqbilt*), là un cheikh de *farka* (fraction de tribu) suspendent le mécanisme de rotation de la chefferie, qui est élective. Ils s'attribuent les amendes qui assuraient le fonctionnement du groupe. Ils détournent à leur profit l'entraide (*touiza*) en corvée (*kulfa*). Ils captent à eux les alliances locales (*leff* ou *soff*). Ils emprisonnent arbitrairement les réfractaires au pouvoir personnel. Ils grossissent leur milice en tenant, par le jeu des dettes non remboursées, des *ashâb* (hommes liges). Ils disposent d'un protégé juif pour gérer leurs biens. Ils acquièrent un harem et se font bâtir une maison forte : une *qaria* dans le Gharb ou le pré-Rif, une casbah dans le Haut Atlas. Alors, ils cherchent à transformer ce pouvoir à la

merci d'une jacquerie en composant avec le Makhzen. Ils deviennent caïds et, bientôt, ils entrent à la cour du prince. Mais la révolte les réduit à merci la plupart du temps…

Là où il peut régenter le pays sans intermédiaire, le Makhzen pétrit la matière tribale comme une pâte à modeler. Ses hauts agents qui travaillent dans des *banîqa* (des guichets sous la tente en *mahalla* ou des bureaux au palais impérial) triturent les tribus. Ils les font riper d'une région à une autre quand elles bénéficient du statut guich. Ils les dotent d'hommes à poigne et les découpent en cinq sections fiscales (les *khoms*) subdivisées en quatre sous-parties et ainsi de suite jusqu'à ce qu'ils atteignent les lignages. Pour dire la tribu, ils retrouvent le langage en cours dans l'Arabie au temps du Prophète[24]. L'objectif, c'est de maximaliser l'impôt et de mieux répartir les charges. La tribu n'est plus qu'une fiction administrative, dépourvue de toute vraisemblance généalogique reflétant une profondeur historique. Elle n'est plus qu'un prête-nom au découpage des communautés locales. On se rapproche déjà du modèle géométrique de la tribu au temps du protectorat que les officiers ethnographes, épris de cartésianisme, recomposaient de toutes pièces selon l'idée qu'ils s'en faisaient.

Bled makhzen/bled siba : ce diptyque est mis à l'honneur par Charles de Foucauld clichant un Maroc en pleine poussée d'anarchie. En réalité, il n'y a pas de frontière historique entre les deux Maroc. De part et d'autre, la grammaire de la violence fonctionne selon le même schème. L'enlèvement de bétail et de femmes, les meurtres régis par l'honneur du groupe, le vidage des silos à grains sont également pratiqués par le Makhzen et les tribus. C'est le langage qui diffère. Les gens en *sîba* n'assument pas ouvertement leur condition de révoltés. Cela les rejetterait au ban de la société. Ils sont des rebelles par prétérition. Pour référer leur comportement à des valeurs, ils disposent de deux termes, à l'instar des Iqariyyen du Rif oriental : le *sharaf* (l'honneur), qui caractérise les hommes forts, et la baraka (la grâce), qui appartient aux gens de bien[25].L'honneur des hommes forts les oblige à soutenir des échanges de violence pour tenir leur rang. Ici, la vendetta fait rage et l'acquittement du prix du sang (*diya*) fixé par l' *'urf* ne parvient pas à pacifier les relations belliqueuses entre lignages. Ajoutons que l'homme fort est valorisé dans le discours des gens. Le « djicheur » ou bandit de grand chemin, qui pratique la *darba* (le coup de main téméraire à cheval pour enlever chevaux et femmes) est tenu pour un homme d'honneur et héroïsé dans les chants populaires. La baraka, c'est de jouir d'une parcelle du pouvoir surnaturel dont dispose le sultan. Elle a pour effet de soustraire l'homme de bien au cycle des guerres entre clans et d'en faire un pacificateur des haines

intestines.

Le Makhzen, bras séculier du sultan, est seul à disposer des mots pour stigmatiser les insurgés contre l'ordre établi. Il ne s'en prive pas. La *harka* chérifienne remet dans le droit chemin du *shar'* (la loi de Dieu) les dévoyés (*munhafirîn*) ou hors-la-loi (*mufsidîn*). Elle creuse un fossé entre le parti (*hizb*) des gens de bien et la racaille. Si bien que licence est donnée de taper très fort sur ces crapules (*ra'â'*). En 1882, Moulay Hassan mande à un caïd de piller un douar rebelle chez les Zemmour en ces termes : « Nous t'ordonnons […] de les piller, de voler leurs biens et de les emprisonner ; puis de distinguer entre le bon (*sâlih*) et le mauvais (*fâsid*). Attaque uniquement le mauvais, mais si tu n'arrives pas à distinguer le bon du mauvais ou si tu doutes qu'une telle distinction est possible, attaque les tous[26]. » Pourtant, rebelles et mainteneurs de l'ordre makhzénien partagent le même code de valeurs et épousent les mêmes comportements. Des deux côtés, on pratique le culte des armes et du cheval, qui s'accomplit dans le jeu de la poudre, ou fantasia, où la fureur guerrière ambiante se convertit en esthétique. L'homme accompli est un baroudeur. Il se doit de piller, violenter femmes et hommes du douar adverse pour porter haut la face (*wajh*). Le baroud est une joute d'honneur, où l'enjeu central est d'humilier son adversaire. Le Makhzen réemploie ce goût pour la guerre stylisé avec emphase. Lui aussi ne doit pas perdre la face et s'astreint à humilier les vaincus en les dépouillant de leurs vêtements et en les couvrant de chaînes. Il se distingue de la morale tribale parce qu'à lui seul il appartient de châtier de façon exemplaire et de pardonner. Les têtes coupées des rebelles accrochées aux créneaux des murs d'enceinte des villes impériales visualisent ce scénario. Le sultan est celui qui pardonne et dont les femmes suppliantes envoyées par les tribus magnifient le *hilm* (la maîtrise de soi, la longanimité). Si bien que la société paraît toujours au moment d'atteindre un point de rupture. Mais c'est aussi un jeu où entre une part de rituel : faire mine de se jeter les uns contre les autres. Or deux principes de régulation interdisent à cette fureur autodestructrice d'aller jusqu'à son terme : l'islam en tant que pourvoyeur d'une morale et le sultan en qualité de commandeur des croyants.

L'islam et le prince dans la cité

Ces deux motifs ne cessent de bouger comme un mobile de Calder. Les saisir

à l'arrêt risque de les figer malencontreusement. On se limitera à faire état de quelques clés forgées par les meilleurs interprètes du Maroc.

LES STYLES DE CROYANCE

Longtemps le monopole de dire ce qu'est l'islam appartint aux orientalistes. Leur savoir fut l'objet d'une déconstruction radicale par Edward Said et les tenants des *post-colonial studies*[27]. De même a-t-il été mis en cause par les sociologues, selon qui l'important, ce n'est pas ce que dit le Coran, mais ce que les gens en disent. Les uns et les autres mettent l'accent sur le décalage entre l'islam prescrit et la religion vécue, entre la norme qui rabat sur l'écrit et les pratiquants qui s'en écartent pour bricoler leur croyance. Au risque de l'éclectisme, j'ajouterai le savoir des islamologues (les orientalistes d'aujourd'hui) à celui des chercheurs en sciences sociales, plutôt que je ne le retrancherai. Car il faut lire le Coran dans la tradition (le hadîth, le genre de la *sira* ou biographie du Prophète, la sunna ou grande tradition) pour comprendre ce que signifie être *mu'min* (croyant). Ma démarche sera celle de quelqu'un qui va du dehors au dedans pour comprendre l'islam comme une succession dans le temps de cercles herméneutiques interprétant les écritures saintes.

Dégageons en premier le cadre de pensée dans lequel se murent les musulmans jusqu'au XXe siècle. Il a pour noyau central le droit appliqué : le fiqh tient, dans le mode de pensée des musulmans d'avant la modernité, la place des mathématiques dans la science moderne. Il représente la « somme de la science » au dire de Tabari, le grand historien du Xe siècle. Le fiqh est la science qui interprète la Loi divine (la *shari'a*) et le *fqîh*, un jurisconsulte qui l'applique au gré des cas d'espèce surgissant au fil de l'histoire des hommes. La norme ainsi produite permet de départager le licite (halâl) de l'interdit (*haram*) et, dans l'entre-deux, de départager le convenable (*mubâh*) du blâmable (*makrûh*). L'islam historique est donc plus une orthopraxis qu'une orthodoxie, de sorte qu'on a pu affirmer que les musulmans habitent le monde en juristes[28] Ces derniers restent obnubilés par la crainte d'être en infraction avec la loi de Dieu. La *taqwâ* – autre mot clé du lexique de l'islam – désigne cette crainte révérencieuse d'être en discordance avec ce que Dieu somme le croyant d'être. Ce souci obsédant d'être en accord avec la norme inspire d'ailleurs à beaucoup de musulmans des scrupules de conscience et à l'égard d'autrui des gestes d'attention respectueux de leur for intérieur.

Le Maghreb, plus précisément, a pour particularité d'avoir reçu l'empreinte de l'école malékite, l'une des quatre grandes traditions juridiques entre lesquelles se partage le monde sunnite. Cette école, fondée à la fin du VIII[e] siècle par l'imam Malik b. Anas fut introduite au IX[e] siècle en Occident musulman par un cercle de lettrés à Kairouan. Comme les trois autres écoles, la Malikiya a recours au raisonnement par analogie (*qiyyâs*) et fait appel au consensus entre savants (l'*ijmâ'*). Elle se différentie en préconisant l'emploi plus marqué de l'opinion personnelle (*ar-ra'y*) lorsqu'il s'agit de définir l'intérêt du bien de la communauté. Dans un Maghreb sous influence du fonds berbère, elle va surenchérir dans le rigorisme pour définir le rapport de genre, les interdits alimentaires, les contacts avec le *dâr ar-rûm* (le monde chrétien) et se caractériser par un abandon précoce de l'*ijtihâd*, c'est-à-dire de la capacité à regarder la tradition dans l'ouverture. À partir du XIV[e] siècle, la transmission des traités de jurisprudence de Kairouan et Cordoue au Maroc s'appauvrit. Et on s'en tiendra au *mukhtasar* (abrégé) de Khalîl b. Ishâk, écrit en 1374[29].

Les *fuqahâ'* sont les interprètes de la loi révélée. Les oulémas sont les détenteurs du *'ilm*, c'est-à-dire du savoir nécessaire pour comprendre les fondements de la religion. Le *faqîh* est un casuiste, le *'âlim* un exégète érudit. Mais ne durcissons pas ces définitions. Casuistes et savants sont les uns et les autres des experts en écritures islamiques et des docteurs de la loi. Les rôles sont interchangeables. Par contre, le *'ilm* se démarque plus nettement de la *ma'rifa* (la connaissance acquise de l'intérieur du cœur) et du *shu'ur* (la capacité du poète, dans la société anté-islamique, à voir au-delà du visible par le commun des mortels). Le *'arif* sait qu'il croit, parce qu'il a fait l'expérience de la présence de Dieu en lui par une démarche qui n'est pas sans avoir été influencée, en Orient, par le courant gnostique antérieur à l'islam. Le *'âlim* croit qu'il sait, parce qu'il dispose de tout l'équipement intellectuel (le Coran, le hadîth, la sunna) nécessaire pour connaître verset par verset les circonstances de la révélation. Seul, il est en mesure d'expliciter le texte sacré (le *tafsîr*) et de l'interpréter (le *ta'wîl*). Mais ne forçons pas le contraste. Bien des oulémas sont aussi des mystiques, c'est-à-dire des hommes à qui Dieu manque. Et tous les ravis en Dieu ne sont pas des ignorantins.

Les oulémas ne constituent pas un corps fermé, une corporation, une caste. Ils fonctionnent en réseaux, dont les contours sont définis par des querelles d'école et des phénomènes de mode. Ils peuvent exercer d'autres métiers. Ils ont toute latitude pour s'organiser sans intervention voyante de l'État. Aucune règle ne définit leur capacité à lancer un cercle d'études (*majlis* ou *halaqa*) dans une

mosquée. Sauf pour les shi'ites, ils ne peuvent être assimilés à un clergé générant une hiérocratie. Ils n'en constituent pas moins une fraction de l'élite du pouvoir et la seule à inspirer une sorte de déférence craintive envers les serviteurs les plus proches de Dieu.

Fuqahâ' à partir du XIe siècle au Maroc et oulémas peut-être déjà auparavant constituent des catégories qui traversent les âges de l'islam sans subir de métamorphose spectaculaire. Il n'en est pas de même pour ceux qui privilégient la connaissance de Dieu par le cœur. Le *'arif* va permuter d'emploi historique. Au XIIe siècle, c'est un soufi cherchant à se rapprocher de Dieu en suivant une voie, une méthode (*tarîqa*), qui vit en état de réclusion hors du monde, mais les hommes vont à sa rencontre. À partir du XIVe siècle, le soufi est considéré comme un saint, c'est-à-dire comme un homme faisant la jonction entre le ciel et la terre et disposant d'une puissance surnaturelle lui permettant de faire des miracles (*al-qarâmât*). Des familles spirituelles se forment à partir de pôles de sainteté. Ce sont les confréries religieuses (*turuq*) qui, aux XVIIe et XVIIIe siècles, s'érigent en sortes d'ordres religieux en rendant un culte au tombeau du saint sis dans une zaouïa, point axial de la *tarîqa*. Alors le saint n'est plus un homme hors du monde, mais un homme qui cherche à rester dans le monde, sans en être complètement.

Le phénomène de la zaouïa doit être relié à deux autres expressions du fait religieux au Maroc, qui ne sont pas concomitantes : de là un flottement dans la terminologie et une confusion difficile à élucider. D'abord le maraboutisme, un mot-valise qui exige d'être clarifié car, chemin faisant, il change de sens. À l'origine, on trouve le *murabît* : l'homme attaché à un ribât, c'est-à-dire à un lieu fortifié, une forteresse sur le front du jihâd contre Byzance en Orient ou les royaumes d'Aragon ou de Castille en Occident. La racine de ce terme est *rabata* : lier les chevaux pour la razzia, affermir le cœur (dans le Coran). Puis, le vocable désigne l'ermitage où se préparer au jihâd spirituel : une sorte de couvent forteresse[30]. Et ce lieu de retraite va être recouvert, à partir du XIIIe siècle, par le terme de zaouïa, selon l'historien Évariste Lévi-Provençal. Marabout (*murabît*) va dès lors désigner un santon personnifiant le génie du lieu avec plein de réminiscences païennes. Il tient lieu de « capteur du sacré local », selon la formule si parlante d'Augustin Berque. Ce sera à la fois l'édifice ayant la dimension d'un oratoire et le saint homme qui y est, croit-on, enfoui, mais dont l'historicité reste fuyante. À travers le maraboutisme associé à l'islam maghrébin, nous retrouvons le fonds berbère. Car, vraisemblablement, ce ne sont

pas les Arabes qui ont islamisé les Berbères, mais les Berbères qui ont berbérisé l'islam, comme le soutenait Alfred Bel, l'interprète le plus perspicace (avec Augustin Berque) de l'islam maghrébin à l'époque coloniale[31]. Là-dessus se greffe, entre le XIIIe et le XVIe siècle, la montée en prestige des descendants du Prophète (*shurfâ'*), à partir du moment où la célébration de la naissance de Muhammad s'ajoute à la fête du sacrifice (*'id al-kabîr*) et à celle clôturant le ramadan (*'id as-saghîr*). Longtemps, la qualité de *sharîf* fut minorée. Le Coran n'enjoint-il pas aux croyants que « ni vos liens du sang, ni vos enfants ne seront utiles, au jour de la Résurrection » (LX, 3) et, de même, n'assure-t-il pas que « le plus noble d'entre vous, aux yeux de Dieu, est le plus pieux » (XLIX, 13) ? Mais la croyance des musulmans se métamorphose subrepticement. Au début, ils adorent Dieu seul, sans intermédiaire. Puis, pour atténuer ce face-à-face redoutable avec un Dieu miséricordieux mais inaccessible, ils rendent un culte à Muhammad, archétype inimitable de l'« homme parfait » (*al-insân al-kâmil*). Et, depuis plus d'un demi-siècle, une forte minorité d'entre eux se sont mis à vouer un culte à l'islam, qui est érigé en alternative à la modernité occidentale. La société marocaine va se distinguer du reste de l'umma par sa vénération hyperbolique des lignages chérifiens. Et le pays prendra aux yeux des Européens le cachet d'un empire chérifien. Le savoir des lettrés se met au service de cette idéologie, qui transforme en hommes fétiches les descendants du Prophète. L'un d'entre eux soutient qu'« il ne peut y avoir de position qui vaille ou dépasse celle des chorfa, car celle-ci ne s'acquiert ni par le savoir, ni par la piété, ni par une quelconque autre voie. C'est qu'il s'agit d'une partie de l'Envoyé de Dieu, qu'Allah le bénisse et le salue[32] ». Par un effet de transsubstantiation, le chérif a part au corps du Prophète, par acte de naissance.

Maraboutisme, confrérisme, chérifisme se succèdent du XIe au XIXe siècle, s'emboîtent et se chevauchent. Ils correspondent à trois lames de fond qui renouvellent la société. Mais leur déploiement n'a rien d'une fatalité. Les Marocains sont loin d'être en majorité des croyants illuminés, marchant comme des automates sur l'injonction d'entrepreneurs se bousculant sur le marché du sacré. Nombre d'entre eux exorcisent la crainte que leur inspire cette profusion en moquant les hommes saints. Un proverbe n'assure-t-il pas qu'il faut prendre garde aux femmes par devant, aux mulets par derrière et aux marabouts de tous les côtés à la fois ? De même se gausse-t-on du *fqîh*, pique-assiette sous couvert de *dayf Allah* (l'hospitalité au nom de Dieu) et beau parleur tournant la tête des femmes.

Si l'on passe au temps présent, on constate que la pratique, au Maroc comme

ailleurs, engendre des styles de croyance de plus en plus contrastés. Il y a les croyants tranquillement établis dans leur foi par droit de naissance. La religion leur fournit pêle-mêle la nationalité, l'assurance d'être dans le vrai (l'islam *dîn al-haqq*), une éthique et un code du vivre-ensemble. Ce sont des gens d'un âge certain, peu ouverts sur le monde extérieur, dont le nombre ira probablement en se réduisant. Il y a des croyants inquiets, qui passent par l'épreuve du doute. Ce sont des jeunes instruits, qui lisent le Coran, des traités de dévotion islamique et consultent un substitut de *fqîh* sur le Web pour savoir comment se conduire dans un monde où la religion n'est plus une évidence sociale. Il y a une minorité importante de croyants qui se détachent de la religion de la *taqwâ* et considèrent les rituels comme des à-côtés dénués de tout caractère obligatoire. Volontiers, ils pratiquent la religion du cœur : « Aime et fais ce que tu veux » (saint Augustin). Il existe une autre minorité, encore groupusculaire, partisane de la sécularisation à outrance. Elle peut être illustrée par le mouvement iconoclaste des dé-jeûneurs (ceux qui sortent du jeûne du ramadan en pique-niquant ostensiblement). Mais il y a ceux, bien plus nombreux, qui traînent la religion comme une obligation sociale, sans oser entrer dans des comportements transgresseurs et qui se retrouvent du côté de l'umma avec tous les réflexes conditionnés que cette appartenance implique dans les grandes occasions : escalade dans le conflit israélo-palestinien, manifestation spectaculaire du clash des civilisations, échos de la stigmatisation des femmes voilées en Europe. Et puis il y a les islamistes, ceux qui adhèrent à l'ABC de Hassan al-Banna (le fondateur des Frères musulmans), à savoir que l'islam est religion et monde, religion et État. Ces croyants intégralistes exercent sur les gens une influence difficile à mesurer. L'islam, parce qu'il est une « religion totale comme toute autre, mais totalisante comme aucune autre », selon le sociologue tunisien Abdelwahad Boudhiba, prend difficilement son parti de la sortie de la religion hors du monde ordinaire et, par réaction, s'adonne volontiers au fondamentalisme religieux.

Par-delà cet éventail des croyances, peut-on élaborer une typologie historique des croyants au Maroc ? Deux grands interprètes s'y sont essayés.

Ernest Gellner a opposé deux types de religion au Maghreb. D'une part, l'islam scripturaire des docteurs de la loi, gardiens de la norme, qui régit la ville et, de l'autre, l'islam extatique des saints, plus rural que citadin, plus féminin que masculin, et forcément déviant. Ce diptyque se ressent de la manie classificatoire des anthropologues au temps du structuralisme. Mais on ne peut pas l'écarter d'un revers de manche. Il existe bien un islam des femmes davantage en quête du Dieu sensible au cœur que du Dieu architecte d'un monde

où tout fait signe. Les femmes ne recherchent pas seulement dans le sanctuaire d’un saint une thérapie pour soigner les souffrances engendrées par la domination masculine et la claustration. Celles d’un certain âge (quand on commence à leur dire respectueusement *Lalla* : madame) s’approprient l’islam d’une manière qui exerce de puissants effets pacifiants sur la société. Il y a un islam vécu par les femmes, qui magnifie la vie quotidienne dans la *dâr* ou sous la *khaïma* et transfigure l’âcre réalité menacée par la précarité de l’existence. Mais il ne faut pas durcir le clivage masculin/féminin. Rien ne le montre mieux que l’examen de la magie, ou sorcellerie, rendu par un seul terme en arabe : *sihr*. Celle-ci est pratiquée indifféremment par les hommes et les femmes. Au *fqîh*, fort de sa connaissance des saintes écritures, on demande de fabriquer des amulettes avec des formules coraniques propitiatoires. À la voyante (la *shuwâfa*), on commande des philtres d’amour pour ramener à soi un mari volage ou attirer à soi l’homme sur lequel on a jeté son dévolu. Mais il est vrai que la demande provient pour l’essentiel de la société des femmes.

Clifford Geertz ne retient pas cette distinction entre des strates de croyance allant en dégradé de l’orthodoxie définie à Fès à l’hétérodoxie en cours dans la montagne berbère. À l’en croire, l’islam a exercé un puissant effet d’homogénéisation sur la société marocaine. On peut donc en parler au singulier. Geertz définit un style du croire et le compare avec celui qui modèle les musulmans d’Indonésie. À Java, il observe que l’islam s’est superposé au bouddhisme à partir du XVe siècle et qu’il est resté souple, malléable et syncrétique. Alors qu’au Maroc, l’islam a reconstruit la société de la base au sommet. Il en résulte deux types de croyants avant la « révolution scripturaliste[33] » (à partir de 1880 jusqu’aux années 1940) introduite par l’état de guerre spirituelle avec l’Occident. L’un, à Java, s’apparente à une sorte de « caméléon spirituel ». Il absorbe l’islam sans tout effacer du bouddhisme antérieur. L’autre, au Maroc, tient du zélote et non du quiétiste. Il n’accommode pas la loi de Dieu. Il ambitionne de la vivre intégralement. C’est un dévot furieux, un visionnaire exalté et, par-dessus tout, un croyant sûr de lui. Alors que l’islam à Java produisait des hommes prêts à la transaction syncrétique, au Maghreb, il forge l’archétype du saint guerrier, pieux personnage et homme à poigne[34].

LE SULTAN AU CŒUR DE LA SOCIÉTÉ

Entre Idrîs Ier (fin du VIIIe siècle), premier souverain musulman d'une entité taillée dans le Maroc, et Hassan Ier (1873-1893), dernier sultan d'importance de l'« Empire fortuné », il n'y a guère d'autre dénominateur commun que l'appartenance chérifienne. Le premier est un imam qui s'ancre dans la mouvance shi'ite en construction au Moyen-Orient. Le second se pose en alternative au califat ottoman et baigne dans un sunnisme de bon aloi. Aussi privilégierons-nous le sultanat marocain aux Temps modernes, sur lesquels nous sommes beaucoup mieux renseignés.

Il faut remonter au XIe siècle pour que s'élabore une théorie du pouvoir sultanien, qui modèlera l'imaginaire politique sunnite jusqu'au XIXe siècle. Car le Coran ne lègue pas de schème pour gouverner la cité des hommes, sinon le principe de soumission aux membres de la communauté « qui sont investis dans l'autorité » (IV, 62). De fait, l'injonction d'obéir à Dieu et à la Loi prime sur la soumission aux hommes qui s'en recommandent. Et le califat, qui se forge au gré des luttes pour le pouvoir au cours du VIIe siècle, sera un alliage d'utopie islamique, de royauté arabe d'essence tribale et d'idéologie impériale héritée de Byzance et de la Perse sassanide. Al-Mawardi est le penseur qui réalise cette synthèse encore fuyante dans les statuts gouvernementaux *(al-ahkâm as-sultâniya*). Il considère que la raison d'être du pouvoir est de promouvoir l'équité (*al-'adl*), la vertu cardinale pour les musulmans, ce qui implique de soumettre la cité des hommes à la loi divine (*as-siyâssa as-shari'a*). Mais comme l'homme est une créature intermédiaire entre l'ange et la bête et le jouet de ses passions, il ne peut être gouverné seulement par la persuasion. Il doit être tenu en main en recourant à la coercition : l'éperon (*as-shawka*) dont parle Ghazâli. Il en résulte un écart insurmontable entre le pouvoir idéal (*al-hukm*), qui se conforme au modèle d'action inauguré par le Prophète à Médine, et le pouvoir réel (*al-mulk*), qui obéit au principe de nécessité depuis la fin des califes bien dirigés (Abû Bakr, Omar, Othman et Alî). Le sultan – catégorie sémantique tardive – est celui qui exerce ce pouvoir de contraindre. La *khilafa* (lieutenance du Prophète pour promouvoir le bien et pourchasser le mal) est bordée de près par la *sulta* (le pouvoir coercitif). Le religieux et le politique en islam sunnite sont donc en tension et non en fusion, contrairement à l'imagerie consacrée en Occident sur la théocratie musulmane (laïque et égalitaire, corrigeait Louis Massignon).

Au fil du temps, le principe de réalité l'a donc emporté sur l'utopie des origines. On admet qu'un pouvoir injuste est supérieur au désordre générateur du

chaos (la *fitna*). Déjà Mawardi concédait que « sans chef, on vivrait dans l'anarchie et l'abandon, à la manière des sauvages livrés à eux-mêmes ». Et Ghazâli opinait qu'« un seul jour de justice d'un sultan équitable vaut mieux que soixante années de piété ». L'idée que mieux vaut un souverain impie que la *fitna* devient un poncif de la philosophie politique au Maghreb, comme en Orient musulman. Elle tient lieu d'alibi à l'autoritarisme du pouvoir, contrebuté seulement, en bas, par la révolte de ses sujets (la *sîba*) et, en haut, par le pouvoir de remontrance (*an-nasîha*) que les oulémas se sont arrogé vis-à-vis du prince.

L'atmosphère historique est à la désolation au Maghreb extrême, où une conception eschatologique de l'Histoire teintée de shi'isme reste prégnante depuis l'exercice de l'imamat par les Idrîsides au IXe siècle. L'idée que le monde court à sa perte sature l'horizon de croyance. L'histoire est ressentie comme dévoilement et dévoiement du message divin. Ce pessimisme intrinsèque inspire la croyance propre à tout le Maghreb que les hommes sont pris dans un cycle historique les entraînant à leur perte. Dans une spirale de décadence se succèdent les temps des prophètes, des califes, puis des rois. Cette conception du temps au Maghreb extrême installe les croyants dans l'attente du mahdî, ou prince bien dirigé, de la fin des temps. Elle accule les candidats au pouvoir à la surenchère dans l'émission de signes pour prouver qu'ils restent ancrés dans la tradition prophétique.

À cette croyance populaire qui traverse les siècles s'oppose la conviction, chez les scribes des chancelleries royales, que le pouvoir peut être exercé rationnellement pour le bien de tous. Elle sous-tend une culture de gouvernement (*al-adâb as-sultaniya*), qui n'hésite pas à emprunter à Aristote (tel qu'on le comprend à travers des traductions) et à des princes anté-islamiques comme Chosroès ou le pharaon, ou bien contemporains comme Louis XIV. Cette philosophie de la bonne gouvernance trouve son expression la plus achevée dans les *Miroirs des princes*, inspirés par la métaphore du cercle d'équité : « L'univers est un verger dont l'enceinte est l'État (*dawla*). L'État est un pouvoir qui vivifie la Loi (sunna). La Loi est une politique dirigée par le roi. Les armées sont des auxiliaires entretenues par la richesse. La richesse est un revenu rassemblé par des sujets (*ra'iya*). Les sujets sont des esclaves (*'abîd*) soumis à la justice. La justice existe pour le bon ordre du monde[35]. »

Voilà succinctement dans quelle atmosphère historique évolue le sultanat. Reste à fixer la posture qu'adopte le prince au Maroc pour régenter ses sujets. Sa spécificité réside dans le dosage entre le principe de légitimité et celui de réalité. La pratique de la *bay'a* ou acte d'allégeance voue le souverain à être imam.

L’exercice de la *mahalla* le contraint à se conduite en sultan.

La *bay’a* est un vocable dérivant de *bâ’a* (l’acte de vendre) et *ba’* (le geste de la main pour se mettre d’accord). À cette signification originelle de contrat, le Coran ajoute une teneur nouvelle (XLVIII, 10 et LX, 13). La *bay’a* sera le pacte d’allégeance à un homme sous le regard de Dieu, inauguré par le serment de Hudaybîya (*bay’at ridwân* ou l’hommage consenti). C’est plus tard l’acte par lequel Abû Bakr est reconnu comme calife (c’est-à-dire successeur du Prophète) et ce mode d’intronisation du prince perdure sous les Abbâssides. La teneur sémantique de ce terme est ainsi double : contrat et serment d’allégeance. Il en résulte une ambiguïté maîtresse, qui obère durablement l’interprétation de ce vocable. La *bay’a* donne-t-elle lieu à une élection, et, en ce cas, combien d’électeurs y a-t-il et selon quels critères sont-ils choisis ? Ou bien se limite-t-elle à une prestation d’hommage ? La controverse porte également sur les obligations qui incombent au sultan/calife, puisque la *bay’a* est, originellement, un arrangement qui tenait de la transaction commerciale. Quoi qu’il en soit, sa mise en pratique sera au cœur de l’institution monarchique et générera une tension durable entre la proclamation du principe d’obéissance aveugle (*tâ’a*) à l’imam et la requête d’un arrangement contractuel entre le souverain et ceux qui le proclament[36]. À n’en pas douter, c’est le premier terme de l’alternative qui l’emporte, comme en témoigne Ibn Khaldûn : « Sache que la *bay’a* est un engagement à l’obéissance, le sujet s’engage à confier au prince les affaires des musulmans sans les lui disputer et à lui obéir dans tout ce qu’il fait [37]. »

La *mahalla* désigne le camp fortifié du sultan en déplacement. Ce mode d’exercice du pouvoir itinérant n’est pas propre au Maroc et tient à la fois du raid et de la procession. En l’occurrence, il s’agit pour le sultan de marquer les limites de son territoire et de se porter au devant de ses sujets en *sîba*. Le souverain se meut dans un champ de forces spirituelles fourmillant d’aventuriers charismatiques. Il se doit d’administrer la preuve de sa supériorité en répandant les effluves de sa baraka : une parcelle de la grâce divine, un fluide, un mana faisant de lui un homme fétiche au-dessus du commun des croyants, une « électricité spirituelle », traduit joliment Clifford Geertz[38]. Selon l’expression consacrée, le sultan régnait partout, mais il ne gouvernait que par endroits. Il était bien, selon la formule d’Ernest Gellner, l’« arrangeur suprême » arbitrant en dernière instance les conflits qui déchiraient une société segmentée minée par l’anarchie rampante. Mais quel était son degré d’insertion dans la société ? Pour Abdallah Laroui, Jacques Berque et Clifford Geertz, il se tenait au carrefour névralgique de la société, dont il actionnait tous les fils. Il demeurait le point de

convergence entre toutes les branches des élites qui, par ailleurs, s’ignoraient ou se détestaient. L’opinion marocaine ressentait fortement la nécessité d’être régentée par un souverain en position dominante par rapport à un champ de forces segmentaires : « Sans sultan, le pays est livré à lui-même » est un adage courant. Mais pour d’autres auteurs, comme Robert Montagne, Ernest Gellner et Jocelyne Dakhlia, partis pourtant d’horizons épistémologiques divergents, le sultan ne s’inscrivait pas dans le champ de forces local. Rejeté à la marge, il se tenait non pas au-dessus de la société, mais à ses côtés, en retrait. De là l’étendue de son pouvoir d’influence, mais l’atrophie de sa capacité de gouvernance.

Mise en perspective historique et non pas structurale, cette bipolarité sultan/société signifie qu’aucun groupe de la société marocaine n’a été capable de faire échec au Makhzen à long terme, mais qu’aucun sultan n’a réussi à imposer son autorité au-delà de sa personne, du moins à partir du XVIIIe siècle. À chaque changement de règne, tout ou presque était à recommencer. Aussi, nombre de commentateurs en ont déduit que l’histoire du Maroc était cyclique : à commencer par Ibn Khaldûn et ses lecteurs. L’objectif de notre récit sera d’éprouver la pertinence de ces lectures qui débouchent sur une vision structurale de l’histoire du Maroc, de les ébranler et de les retourner au fil de l’événement, cet analyseur incomparable de la fuite du temps.

2. De l’Antiquité tardive à l’islamisation première du Maroc : IVe - Xe siècle

On conviendra que sauter à pieds joints dans les premiers siècles du Maroc sous influence de l’islam fait violence à son passé. L’islam n’est pas un commencement absolu. Il s’insinue dans une civilisation matérielle (au sens braudélien) qui lui préexiste. Il n’interrompt pas d’un coup la part de Rome qui survit dans le nord du pays à l’effacement politique de l’empire. Il réemploie des matériaux, au sens propre et figuré, qui doivent beaucoup à la berbérité, phénomène tellement difficile à définir. Aussi, commençons par cerner l’empreinte de Rome et du christianisme sur les Berbères du Maghreb extrême.

Deux entrées géohistoriques dans l’Afrique du Nord au cours de la période entre la sortie de Rome et l’irruption de l’islam divergent fondamentalement. Celle adoptée par Abdallah Laroui opte pour un découpage fondé sur les parallèles, a contrario de celle, classique, de Georges Marçais, qui s’en tient à une division calquée sur les méridiens. Dans les deux cas, le tripartisme est de rigueur, mais il change de sens selon l’angle de vue envisagé.

Avec Laroui[1], on privilégie une répartition zonale qui colle à la géographie physique du Maghreb : les plaines du littoral et de l’intérieur, intensément colonisées par Rome, puis les hauts plateaux steppiques et les montagnes où s’exerçait un phénomène d’attraction et de rejet de Rome, enfin la frange saharienne au-delà du limes, la frontière fortifiée construite pour tenir les nomades en lisière de l’empire. Pour Laroui, ce sont les royaumes punico-berbères qui tiennent la rampe de la scène historique du VIe au VIIIe siècle. Les Berbères sont dans l’attente de leur résurgence et celle-ci, consécutive à la disparition de la présence romaine, préludera à l’arrivée de l’islam et l’accompagnera. Pour Marçais[2], l’islam se logera dans trois entités préexistantes forgées par Rome : à l’est, l’Afrique Proconsulaire, matrice du royaume aghlabide au haut Moyen Âge, au centre, la Numidie et la Mauritanie

Césarienne, terres d'élection des khâridjites – partisans de la désignation du calife en dehors de toute considération de race et d'appartenance clanique – avec le royaume rostémide de Tahert et la principauté des Banû Mîdrâr à Sijilmâssa, à l'ouest enfin la Mauritanie Tingitane, où émerge le royaume idrîsside, centre de gravité du nord du Maghreb al-Aqsâ.

Cette seconde approche risque de succomber à une vision téléologique de l'histoire : trouver constituée dès le départ la tripartition entre Tunisie, Algérie et Maroc et l'ériger en invariant historique. Aussi relierons-nous l'histoire du Maroc avant le XVe siècle à celle de l'ensemble islamo-méditerranéen, afin de considérer le Maroc comme virtualité et non comme nécessité historique ou décret de la providence.

L'héritage de Rome et du christianisme

Le problème de la romanisation du Maghreb et de son degré de christianisation a longtemps soulevé les passions. L'effacement de l'empreinte romaine et l'extinction du christianisme ont nourri des débats métahistoriques opposant l'Orient sémitique, punique et arabo-musulman et l'Occident latin et chrétien. L'enjeu de cette confrontation, ce furent les Berbères, éternels mineurs, condamnés à être civilisés de l'extérieur. Le leitmotiv du discours colonial fut d'affirmer que la France en Afrique du Nord renouait avec l'œuvre civilisatrice de Rome, dont elle était prédestinée à être l'héritière : « Nous reprenons possession d'un ancien domaine et ces vieux monuments devant lesquels l'Arabe ne passe pas sans un sentiment de respect et de frayeur, [et qui sont] précisément nos titres de propriété », affirmait Gaston Boissier au Congrès des sociétés savantes en 1891. On ne saurait mieux dire que, pour les savants coloniaux, il s'agissait d'exhumer une Afrique conforme à celle de Tacite et des Pères de l'Église. C'est pourquoi les archéologues privilégièrent le sous-sol romain en négligeant la couche supérieure, islamique, et le soubassement antérieur, berbéro-punique. Des historiens amateurs (officiers en retraite, érudits locaux) et le géographe Émile Félix Gautier, à l'imaginaire fertile, opposèrent trait pour trait le monde de la cité à celui de la tribu en fabriquant un paradigme bien réducteur : Berbères contre Arabes, montagnes contre déserts et steppes, démocratie villageoise contre aristocratie nomade, religion naturelle laïcisante avant la lettre contre monothéisme théocratique. La plupart des savants

coloniaux, agnostiques, laissèrent aux clercs la tâche de mettre en exergue la concordance des temps providentielle, rétablie par la colonisation, entre l'Afrique du Nord romano-chrétienne et la France, fille aînée de l'Église, investie de la mission de rechristianiser des Berbères superficiellement islamisés. Des esprits critiques remettaient cependant en question ces axiomes tranquillisants. Frédéric Lacroix, un conseiller arabophile de Napoléon III, observait que les Berbères avaient, en majorité, résisté à l'assimilation. Émile Masqueray constatait qu'entre Rome et la IIIe République s'interposaient les « Africains », qui avaient conservé le modèle de la cité romaine : l'*urbs*. Bref, que loin d'être un écran entre Rome et la France, ils s'érigeaient en trait d'union : ils avaient en partage la même expérience de la petite cité laboratoire de la démocratie.

Cet acte d'inscrire la présence de Rome au cœur de la démarche coloniale pour légitimer l'occupation et disposer d'un modèle d'action fut bien moins opératoire au Maroc qu'en Algérie et en Tunisie. À quelques exceptions près – l'historien Jérôme Carcopino, l'entourage franciscain de Mgr Vieille dans l'entre-deux-guerres –, le protectorat français eut la romanité moins voyante. Le service des Antiquités ne fut pas une branche hypertrophiée de la direction des Beaux-Arts et Monuments historiques. Le courant orientaliste – préfiguré par Delacroix et magnifié par Lyautey – tint les romanisants à la marge. L'arabisance, en prenant appui sur le passé andalou partagé, redevint un langage primordial pour les Espagnols. Les historiens contemporains de la décolonisation défirent en un tournemain cette construction savante où l'idéologie préexistait à la recherche. Le plus talentueux d'entre eux – Abdallah Laroui – fit ressortir que les sources sollicitées ne donnaient à voir que le point de vue du vainqueur, si bien que les savants coloniaux voyaient l'Afrique du Nord seulement de profil : « L'habitant autochtone, on le sent cerné […] mais on ne le voit jamais. » Le plus informé – Marcel Benabou – mit l'accent sur la résistance culturelle des Berbères au phénomène de la romanisation. Cette opposition joua au cœur même du creuset assimilateur des cités romaines, si nombreuses à voir le jour en Afrique du Nord. Ainsi, à Volubilis (près de Meknès), où l'on a pu établir un corpus de 300 inscriptions latines, Benabou enregistre, après une période de latence, une renaissance du *cognomen* (le surnom indiquant les origines) libyco-punique. Il en déduit que la distance entre citoyens romains de plain-pied dans la cité et indigènes en voie de romanisation ne s'est jamais complètement effacée. Les autochtones en cours d'absorption dans l'*urbs* restèrent toujours de semi-Romains, forcés, de génération en génération, de refaire le même parcours

d'apprentissage, incomplet, de la *civitas*. Si bien qu'à partir du IIIe siècle ils opèrent un pas de côté et se réapproprient leur onomastique antérieure, libyco-punique, qu'ils avaient remaniée entre-temps[3].

Des historiens plus récents n'en restent pas à ce constat d'une romanisation tronquée, contestée de l'intérieur par les « romanisés partiels » et rejetée au-delà du limes par les *gentiles*, les peuples ou tribus dépossédés de leur terre, refoulés au-delà du périmètre romanisé et endigués dans le désert par un filet de protection. Ils considèrent que le clivage majeur s'opère entre Africains et non pas entre colons latins et indigènes berbères. C'est un conflit de classe, dont témoigne la révolte des ouvriers agricoles itinérants, les circoncellions (littéralement : ceux qui rôdent autour des celliers), entre 340 et 357 apr. J.-C. Ils observent que la romanisation ne consista pas en un transfert brutal de civilisation, parce que le monde libyco-berbère, par le filtre de Carthage ou sans écran, était déjà entré en contact avec la civilisation grecque sur fond d'*œcumen* méditerranéen. Les royaumes libyco-berbères n'avaient pas attendu Rome pour échanger les produits de l'artisanat et les dieux. La romanisation, c'est donc « la poursuite, sous des formes nouvelles, de contacts anciens », selon Yves Thébert[4]. L'archéologue Paul-Albert Février va jusqu'à refuser d'établir une distinction entre Romains et Africains. L'œuvre de Rome, selon lui, fut précisément de réintroduire des Africains dans la sphère d'acteurs de leur propre histoire et non pas de les confiner au statut d'éternels révoltés[5].

L'optique de l'époque coloniale est irrecevable aujourd'hui. De son côté, la déconstruction des historiens anticoloniaux risque de ne produire qu'« une histoire inversée » (Thébert). Leur contresens, ce fut de réduire l'Empire romain à une anticipation du colonialisme. Imagine-t-on la France, en 1930, édictant, en Afrique du Nord, une réplique à l'édit de Caracalla accordant en 212 la citoyenneté romaine à tous les habitants des provinces ? Peut-on concevoir un Ferhat Abbas en président de la IVe République et un Kateb Yacine en figure majeure de la république des lettres à Paris ? Le colonialisme ravala le colonisé à la condition de l'indigène, proche de la sous-humanité, et magnifia le colon, sur fond d'idéologie ouvertement différentialiste. Or, on ne retrouve pas ces ingrédients racialisants dans la romanité.

Ce débat circonscrit, voyons ce qui se passa du côté de la Mauritanie Tingitane, matrice du Maroc ultérieur, issue en 42 apr. J.-C. du démembrement de la province de Mauritanie en deux par l'empereur Claude, la partie orientale (Mauritanie Césarienne) gravitant autour de Cherchell. Le caractère plus tardif et

restreint de l’emprise romaine à l’ouest démarque le Maroc du reste de l’Afrique du Nord. La Tingitane ne compta pas beaucoup pour Rome, à la différence de l’Afrique Proconsulaire, liée par un cordon ombilical. Elle fut pour l’essentiel un trait d’union entre le reste de l’Afrique du Nord et la province de Bétique en Espagne, presque aussi importante que la Proconsulaire. Bref, sa possession releva surtout d’une visée stratégique : contrôler la zone du détroit. C’est pourquoi entre Maghnia et Bou Hellou, le poste le plus avancé dans l’est de la Tingitane, demeure un trou, un espace vide de presque 270 kilomètres de large. Rome ne livre pas à l’Islam un réseau routier fourni comme dans le reste de l’Afrique du Nord. Ce sont des routes caillassées, mais non dallées, qui relient Tanger à Sala et à Volubilis (dans le massif du Zerhoun). Quant à la liaison avec la Césarienne, une piste y pourvoit et non une route avec sa trame de relais conséquente. Le Maroc romanisé ne fut donc ni un grenier à blé, ni un pressoir à huile, encore moins une cave viticole d’importance pour ravitailler la plèbe romaine ou italienne. Il compta bien quelques villas domaniales d’envergure dans le Gharb, mais n’y logea pas un sous-prolétariat rural remuant : foin ici des circoncellions. Il y eut bien une insurrection en 40, conduite par un affranchi, Ædemon, avec l’appui de l’armée locale. Elle eut pour déclencheur l’assassinat à Lyon sur ordre de Caligula de Ptolémée, dernier roi berbère de Mauritanie. Mais traduit-elle la prise de conscience d’un particularisme, voire d’un irrédentisme local, ou seulement une frustration du corps des militaires ? Et s’il y eut bien des villes, elles ne furent pas dotées d’un équipement aussi fourni et monumental que dans le reste du Maghreb : pas de théâtre ni d’amphithéâtre (sauf à Lixus), pas non plus d’odéon, et seulement deux arcs de triomphe, à Sala et Volubilis. Pas non plus d’émergence de rhéteurs et hommes de lettres du format d’Apulée, Fronton ou Térence. Ni Pères de l’Église : Cyprien et Tertullien appartiennent à Carthage, Augustin est d’Hippone. Et, dans leurs épitaphes, les Tingitans ne citent jamais comme ailleurs Virgile ou Ovide : minceur du bagage de culture latine acquis sur place. La Tingitane ressort comme la province a fortiori la moins christianisée de toute l’Afrique du Nord, où, au début du Ve siècle, on dénombre plus de 600 évêques, dont 124 en Césarienne, mais seulement une poignée au Maroc, sans savoir combien. D’ailleurs, la trace du christianisme est évanescente : une inscription, tardive, à Volubilis, datant du VIe siècle et des lampes ornées du chrisme à Sala, remontant au IVe. Mais rien n’interdit de conjecturer une diffusion plus tardive, puisque, encore à la fin du VIIIe siècle, il y avait des tribus gagnées au christianisme, comme au judaïsme, au dire des chroniqueurs arabes. Le périmètre soumis directement à l’influence de Rome se

restreint à un triangle dont Tingis (Tanger), Sala (Rabat) et Volubilis constituèrent les sommets. Dès Dioclétien à la fin du IIIe siècle, cet établissement se replie sur la zone de Tanger pour être rattaché administrativement au diocèse d'Espagne. En somme, une province érigée sous Claude pour des raisons africaines est maintenue pour des raisons espagnoles.

On ne peut en rester à cet inventaire par la négative du legs de Rome au Maroc. Une civilisation matérielle déjà ébauchée par les Berbéro-Puniques en sortit renforcée. Le réseau urbain fut étendu mais rien de comparable aux 500 villes dénombrées en Tunisie et en Algérie. Rome étendit et rebâtit les villes déjà ébauchées par les Puniques et les rois maures : Tanger, Arzila, Lixus, Sala et Volubilis. Elle fonda des villes pour y établir des colonies de vétérans : Banasa, Julia Valentia, Zilis Julia Constantia, Baba Julia Campestris, etc. Une bourgeoisie municipale africaine s'y enracina, comme en témoigne le foisonnement d'inscriptions relevées, à Volubilis surtout. Elle accède à l'ordre équestre et auto-administre ces cités, en particulier Tangis et Volubilis, qui parviennent au statut de cité au-dessus des colonies. Elle y infuse un art de vivre dont témoigne la richesse du mobilier et de la statuaire (bronzes importés de Grèce et d'Italie) retrouvés grâce aux fouilles d'après 1945. Cet urbanisme à la romaine se raccorde-t-il aux siècles de la première islamisation ? Les thermes préfigurent-ils le hammam, l'évergétisme (peu marqué au Maroc) annonce-t-il les donations de biens privés à la communauté des croyants (les habous) ? Mais, alors que la cité romaine, ouverte sur la rue, génère une société du face-à-face (ce dont témoignent les onze maisons fouillées à Banasa et les vingt-sept à Volubilis dans le quartier nord-ouest par Robert Étienne), la ville islamique, où la maison, loin d'être tournée vers l'extérieur, se replie sur l'intérieur, favorise l'intimité du groupe familial et non pas le mélange, la mixité, la promiscuité. Ici, il n'y a donc pas continuité, pas plus que rupture éclatante.

Rome agit de même sur l'infrastructure mentale des habitants de la Tingitane. Elle fournit une religion officielle, avec le culte de l'empereur, qui a laissé de nombreuses traces épigraphiques et monumentales sur place. Et surtout, elle favorise la circulation des biens du sacré et leur redéfinition par ses usagers. Comme dans le reste du Maghreb, le culte préexistant de Baal et Tanit, introduit par les Puniques, est recyclé en religion de Saturne, deux fois mentionné à Volubilis. Le christianisme, avant même de devenir le culte officiel de l'Empire sous Constantin, et le judaïsme se diffusent concurremment selon un phénomène de capillarité et de mimétisme, comme en Proconsulaire et en Numidie, mais avec une moindre vitesse de propagation. Soulignons combien le Saturne des

Africains représenta une transition entre le polythéisme en vigueur chez les Berbères et le monothéisme : une forme indigène d'hénothéisme. Le monothéisme s'est donc acclimaté par étapes, a progressivement infusé.

L'attraction du modèle romain de civilisation s'exerce-t-elle au-delà de la Tingitane ? Quel type de relation Rome entretient-elle avec les tribus ou peuples (on ne tranchera pas pour traduire le vocable latin de *gentiles*) ? Peut-on parler d'une zone d'influence au sud et à l'est, qui constituerait comme une auréole autour d'un noyau dur de romanité ? On ne peut qu'en douter. À la différence de la célèbre IIIe légion basée au pied des Aurès, les 6 000 légionnaires qui stationnent au IIe siècle en Tingitane ne sont pas des Africains mais, pour l'essentiel, des archers syriens, des citoyens gaulois, des cohortes recrutées dans les Asturies et la Galice : une preuve encore de la minceur de la romanisation à l'ouest. Mais Rome dispose de nombreux auxiliaires autochtones recrutés chez les Maures – un substantif difficile à traduire d'un revers de plume. Les *Mauri* désignent-ils seulement des tribus en Tingitane et tout autour ? Ou bien les Maures deviennent-ils un générique recouvrant une variété de soldats veillant sur les frontières de l'Empire en dehors d'Afrique jusqu'en Dacie et, plus tard, transportés en Sicile et Sardaigne par les Vandales ? Et qui sont fauteurs de désordre partout où ils s'installent, par exemple en Bétique en 176 apr. J.-C. ? Le Maure connote, chez certains auteurs, le Barbare, le cavalier ou chamelier insaisissable. Mais il peut attester d'une identité pleinement assumée : « Mon origine vient d'un sang maure », revendique un professeur de lettres romaines à Thamugadi en 320. Ils sont gendarme ou voleur, selon la capacité de Rome à les instrumentaliser : « Il y a des bandits dont on peut faire des gendarmes[6] », disait plaisamment Jules Romains. La réponse à cette question ne peut être catégorique. L'absence de fortification – sauf à Volubilis – et de limes – sauf un *fossatum* d'une dizaine de kilomètres au sud de Sala – atteste-t-elle la pacification des relations entre Romains et Maures ou bien manifeste-t-elle le caractère provisoire de l'installation romaine ? Et le traité de paix contracté avec les Baquates (les Bokoya d'aujourd'hui) au IIIe siècle enregistre-t-il un aveu de faiblesse de la part du centre par rapport à la périphérie ou bien correspond-il à l'intention de propager au plus loin l'universalisme impérial ?

Nous ne poursuivrons pas plus en aval cette enquête qui renvoie à un autre atelier d'écriture : celui de l'Empire romain. Constatons que la romanité ne s'efface pas immédiatement dès que Rome reflue en Afrique du Nord et que, de cette période où le christianisme survit à la disparition de l'Empire, on ne sait pas grand-chose : en particulier au Maroc, où les Vandales, qui ont opté pour

l’arianisme, ne font que passer, et les Byzantins, qui ne semblent pas avoir rayonné au-delà de Sabta (Ceuta), ont leur place forte pour tenir les détroits. Scrutons seulement les raisons pour lesquelles la greffe du christianisme se heurta à un phénomène de rejet. Cela correspondait à l’état anthropologique du Maghreb plus qu’à une mentalité religieuse spécifique. Qu’est-ce qui manqua vraisemblablement au christianisme pour résister à terme à la première vague d’islamisation du Maghreb occidental ? Deux caractéristiques du christianisme de l’Antiquité tardive ne s’acclimatèrent pas durablement en Berbérie, parce qu’elles n’étaient pas en adéquation avec les structures profondes de la société.

Ce fut d’abord le fait de forger à des individus une identité civique désengagée des liens de parenté primordiaux. Se référer à son nom de baptême et se définir d’abord par son appartenance religieuse (« Je suis chrétien ») ne correspondait pas à l’exigence première chez les Berbères de se concevoir pris dans les liens de la famille élargie, du clan pastoral ou de l’agro-groupe sédentaire. Cyprien de Carthage le dit avec force, sur la lancée de Paul de Tarse : le prochain, ce n’est plus l’habitant d’un quartier, un voisin, mais un autre chrétien, fût-il éloigné dans l’espace. Le lien confessionnel prime sur la contiguïté topographique et la proximité biologique. Cette définition de soi colle certes à l’exigence de fraternité qui habite la population de condition modeste, brassée, cosmopolite, des villes portuaires ou littorales. Mais c’est un langage qui, vraisemblablement, atteint peu les gens de l’intérieur. Ceux-ci ne définissent pas la proximité autrement que fondée sur les liens, réels ou fictifs, du sang. Ils ne conçoivent la solidarité que régie par la grammaire de l’honneur. Le christianisme, ici, se trouvait en discordance avec l’état réel de la société. L’islam contient certes aussi un appel à dépasser les liens de parenté et l’honneur de la tribu. Mais il est né dans une société tribale. Il en porte, malgré son fondateur, l’empreinte originelle. Et il fut véhiculé en Afrique du Nord par des conquérants arabes qui n’avaient pas renoncé à la logique segmentaire, comme l’attestent les conflits en Andalousie, au sein de la milice du prince (*jund*), entre Qaysites et Himryarites et entre Qurayshites et les autres clans du Nedj. Autrement dit, que s’effondre ou que recule la société mêlée et populeuse des cités, et le christianisme perdait son terreau originel. C’est bien ce qui se produisit entre le VIe et le VIIIe siècle.

Ensuite, ce fut une manière autre d’envisager le rapport entre les genres et de se tenir sur la frontière entre les sexes. Peter Brown définit ainsi les premiers chrétiens : « Une communauté de frères et sœurs où règne la promiscuité : hommes et femmes dans l’Église primitive[7]. » Il montre que les femmes, en tant qu’épouses, nourrices, soignantes, furent une tête de pont ouvrant le passage du

christianisme dans la société. On peut conjecturer que les Berbères furent rétifs à ces assemblées du dimanche où les femmes se mélangeaient aux hommes et n’y faisaient pas de la figuration. De même, l’éloge du renoncement à la chair, de la virginité des femmes et de la continence masculine ne correspondait pas à l’attente d’une société puritaine mais non partisane de l’abstinence sexuelle. L’islamisation, peut-on affirmer en contrepoint, sera le fait d’une société d’hommes agissant par le sabre *(bi as-sayf*) ou par le verbe (la *da’wa*). Même si le type de la croyante (*mu’mina*) trouve déjà sa place au IXe siècle, comme le prouve Oum el-Banine, une pieuse donatrice à l’origine de la Qarawiyîn, la future mosquée/université de Fès.

Ces hypothèses de travail pourraient laisser entendre que le Maghreb (extrême) a perdu avec le christianisme. Tel n’est pas notre propos, qui est seulement de comprendre pourquoi le christianisme n’a pas pris et s’est définitivement effacé de la scène à l’époque almohade, au XIIe siècle. On peut ajouter d’autres arguments. Qu’il manqua un réseau touffu de monastères enracinés dans le tréfonds des sociétés rurales, comme en Égypte copte, et des vecteurs de croyances vivaces et de sociabilités tenaces. Plus convaincant nous semble l’argument linguistique. En Égypte, le christianisme s’est coulé dans la langue copte, en Éthiopie dans le guèze, en Asie Mineure dans l’arménien et, dans le Croissant fertile, dans le syriaque ou l’araméen. Au Maghreb, il se propagea en latin. Il ne sut pas passer aux langues vernaculaires[8]. Il n’y eut pas d’insertion du libyco-berbère dans les schémas liturgiques, ni dans des traités de dévotion, comme ce sera le cas du judaïsme. Solidarisé avec le latin, le christianisme disparaîtra du même pas.

On peut envisager ce problème de l’extinction du christianisme en d’autres termes : moins comme une interruption que comme une transition, un glissement d’un monothéisme à l’autre. Du culte de Saturne à celui de Yahvé, puis d’Allah, se produisit une acception du monothéisme de plus en plus épurée selon les uns, simplifiée selon d’autres. Que le judaïsme ait pu favoriser cette acclimatation est plus que vraisemblable, mais nous en ignorons les modalités. Quant au christianisme, il revêt parfois au Maghreb des accents préislamiques : « Je n’ai aucun autre Dieu que le Dieu qui est l’Unique et le Vrai », atteste un évêque de Curabis, dans le cap Bon, cité par Cyprien de Carthage. On retrouve dans cette profession de foi les deux notions clés de voûte du monothéisme islamique : l’unicité de Dieu (le *tawhîd*) et la véracité (*al-haqq*) qui émane de lui. De même, la trilogie martyrs/évêques/saints amis de Dieu préfigure la triade *shuhada’*/*‘ulamâ’*/*awliyâ’*, sous réserve de ne pas opérer une traduction

mécanique de ces trois termes. Le culte des martyrs chrétiens, particulièrement enraciné en Afrique du Nord dans la sphère féminine, en constitue un précédent, même si le motif de l'autosacrifice n'est pas le même chez le *shâhid* qui, lui, est un *mujâhid* (un guerrier qui va jusqu'au bout sur le chemin de Dieu) et non un renonçant au monde et à l'exercice de la violence, fût-elle sacrée. La croyance que du corps des martyrs émane une senteur parfumée trace un trait d'union entre les deux types de saint. L'encadrement des fidèles par les évêques prépare les Maghrébins à être sous influence des experts en écriture islamique : d'une forme d'emprise sur les âmes à l'autre. En revanche, le culte des saints, très affirmé à l'époque chrétienne à partir du IVe siècle, qui resurgit au Maghreb à partir du XIIe siècle, est davantage une transmission par la voie orientale qu'une filiation en ligne directe. Le soufisme, lui-même influencé en Orient musulman par le christianisme et par l'hindouisme, ne prend pas corps au Maghreb à partir d'une expérience chrétienne autochtone de la sainteté, qui a en l'occurrence été interrompue.

La conquête arabe

En euphémisant la dimension de conquête pour le compte de l'islam (*futuhât*) que les chroniqueurs arabes ne cèlent nullement, Laroui et ses pairs sous-estiment le niveau de violence auquel donna lieu l'islamisation de populations romano-africaines païennes ou judéo-chrétiennes. En s'attardant avec complaisance sur la longueur de cette conquête émaillée d'éclatantes victoires et de revers cuisants, les historiens français suggèrent un parallèle incongru avec les guerres de conquête coloniale en Afrique du Nord. Du moins les uns et les autres s'accordent-ils pour considérer qu'il s'agit là d'une histoire « embrumée dans les légendes » (G. Marçais), que les livres de *maghâzî* (annales épiques de la conquête) ne contribuent pas à éclaircir.

Tout commence par deux raids de reconnaissance lancés par le gouverneur arabe d'Égypte en 647, puis en 665 contre les Byzantins retranchés en Tunisie. Mais c'est 'Uqba b. Nâfi' qui inaugure la conquête, en 682, avec la fondation de Kairouan. De là, il opère une chevauchée fantastique par l'intérieur du Maghreb, et non pas la côte, qui le conduit jusqu'à la Moulouya et peut-être jusqu'au rivage atlantique à la hauteur de Safi, si on accorde crédit au récit des origines de l'Islam auquel on souscrivit longtemps au Maghreb. Sur le trajet du retour, il est

défait et occis par Kusayla, chef de la tribu-peuple des Awraba, ralliée aux Byzantins, mais entre-temps passée du christianisme à l'islam. La prise de possession par les Arabes du promontoire africain, en Méditerranée occidentale, se confirme en 701 avec la défaite de la Kâhina, reine à moitié légendaire des Aurès. Elle aboutit sous Mûsâ Ibn Nusayr, le premier gouverneur de l'Ifrîqiya indépendant de l'Égypte. C'est lui qui installe en 710 à Tanger Târik ibn Ziyâd, un gouverneur local qui traverse le détroit en 711 et se lance à l'assaut du royaume wisigoth de Tolède avec un fort contingent de Berbères, tout juste islamisés, à son instar.

Tout au long de ce demi-siècle, les lieutenants des califes de Damas oscillent entre pénétrer en Afrique du Nord en force ou le faire obliquement. Que cherchent-ils au juste dans ce finistère de l'Islam encore en phase de foudroyante expansion ? Une frontière à la manière des pionniers américains du XIXe siècle ? un Far West pour livrer le jihâd jusqu'aux extrémités de la terre, au risque d'être piégés par les atours de la Berbérie ? « Je ne suis venu que pour faire la guerre sainte et je crains que ce pays m'entraîne dans les plaisirs de ce monde et que je n'y succombe », avoue Zohayr b. Qaïs, un chevalier du premier islam. Une terre à butin donc, où appliquer la formule canonique du prélèvement du quint sur les prises de guerre ? Mais l'Afrique du Nord est un univers lointain, étrange, où les Arabes ne se trouvent pas en terre connue, comme dans le Croissant fertile et la Perse, dont leurs marchands, leur Prophète étaient imprégnés. Cela peut contribuer à expliquer ce demi-siècle de résilience avant l'achèvement de la conquête, alors que la mainmise sur la Syrie, la Mésopotamie, l'Égypte sous l'emprise du monophysisme et sur l'Espagne occupa seulement de trois à quatre ans.

En l'occurrence, ils eurent affaire à rude partie, comme tous leurs prédécesseurs, des Puniques aux Byzantins. L'attestent les sentences ou paroles rapportées, qui montent en épingle la perversité des autochtones et témoignent d'une berbérophobie rampante. On prête au calife Omar l'assertion suivante, alors qu'on l'invitait à foncer vers les pays du Couchant : « Non, ce n'est point l'Ifrîqiya, mais plutôt le pays qui divise et éparpille[9]. » Ibn Khaldûn met en exergue leur propension à apostasier au gré des circonstances. On attribue même au Prophète un hadîth selon lequel « Dieu a partagé le mal en soixante-dix portions : il en a donné soixante-neuf aux Berbères et une seule aux autres hommes ». Si bien que la politique berbère des conquérants arabes oscille entre la flexibilité accommodante et la brutalité humiliante.

Adaptation au pays : c'est le fait de certains gouverneurs de l'Ifrîqiya, tels

Abû al-Muhâjir ou Mûsâ ibn Nusayr. Ils se limitent à occuper les cités et, dans le plat pays, font de l'*indirect rule* en s'appuyant sur les roitelets berbères. Avec eux, ils adoptent la pratique préislamique de la *wala'*, ce pacte de clientèle qui leur permet d'associer l'aristocratie berbère convertie à l'exercice du commandement, du partage du butin et à l'offensive en Espagne. L'ascension fulgurante de Târiq b. Ziyâd teste cette capacité à associer et promouvoir des Berbères.

Brusquerie des procédés virant à l'exploitation des indigènes : c'est lorsque le gouverneur de Kairouan impose aux Berbères, pourtant convertis, le tribut du quint et de livrer à Damas des lots d'esclaves, dont de belles captives pour les harems du calife et de la Cour. L'application de cette mesure déclenche une ébullition qui, à Tanger, se concrétise par l'assassinat, en 740, d''Umar 'Ubayd al-Murâdi, le gouverneur qui s'apprêtait à partir guerroyer en Espagne et qui était honni par les gens du cru. Un chef berbère conduit la révolte dans le nord du Maroc : Maysara, un vendeur d'eau sur les souks de Kairouan, dont le surnom d'*al-hakîr* (le Vil) souligne la basse extraction. Ce meneur est acquis au sufrisme, la tendance la plus radicale du kharidjisme qui se propage alors dans tout le Maghreb. Il se fait proclamer calife, mais il est assassiné par les siens. Son successeur – Khâlid b. Hamîd al-Zanâti – enfonce sur l'oued Chélif, en Algérie, l'armée arabo-omeyyade dépêchée contre lui. C'est une très dure bataille, enjolivée sous l'appellation de « bataille des Preux » (*ghazwa al-ashrâf*). Seule une énorme expédition venue d'Orient à la rescousse triomphe en 742 des insurgés, qui menaçaient Kairouan, et les maintient aux lisières de l'Ifrîqiya. Les Berbères passés en Espagne se soulèvent au même moment.

À n'en pas douter, sous la bannière du kharidjisme surgit une protestation de fond contre l'accaparement du butin et du tribut par une mince couche oligarchique arabe. C'est un coup de colère des Berbères, dont l'arrogance arabe outrage le sentiment de dignité. Mais le kharidjisme est à l'islam ce que le donatisme avait signifié au plus fort de la christianisation de l'Afrique du Nord romaine. C'est une façon de s'approprier une religion venue d'ailleurs sans se rendre à ses diffuseurs, bref une version berbère de l'islam.

La déferlante kharidjite sur le Maghreb extrême : une islamisation oblique

Un kharidjisme en version allégée, de facture ibadîte, charpente l'imâmat de Tâhert, fondé dans le Sud oranais au milieu du VIIIe siècle par Abd ar-Rahmân b. Rustam. Dans cette théocratie bicéphale, les experts en écritures islamiques s'érigent en « sacré collège » (Georges Marçais) pour encadrer de près le gouvernement des hommes exercé par l'émir. Après la chute du royaume rostémide sous l'assaut des Fâtimides en 908, cette hiérocratie se réfugiera au désert, d'abord à Ouargla, puis au M'zab où elle fondera une pentapole arc-boutée sur un piétisme teinté de puritanisme intransigeant. Dans cet émirat de Tâhert se bâtit une société dynamique, grâce aux revenus tirés du commerce transsaharien, et ouverte sur l'étranger. Y contribuent au premier chef des chrétiens autochtones, des Persans, et des Arabes d'Espagne fuyant les rigueurs du malékisme, érigé en religion d'État porteuse d'un exclusivisme étouffant.

À l'autre pointe orientale du Maghreb occidental, le kharidjisme constitue, au cours de la seconde moitié du VIIIe siècle, le ressort d'une éphémère principauté sufrite à Tlemcen, bientôt défaite par les Idrîsides. Ses partisans refluent sur Sijilmâssa, une cité caravanière fondée en 756 par la dynastie des Banû Midrâr. Sur l'origine de cette dynastie qui perdure jusqu'en 976, on en sait fort peu[10]. Le fondateur, selon une première version, aurait été un berger originaire de la tribu-peuple des Miknassa : Samgû b. Wasûl, converti à la version dure, sufrite, du kharidjisme. D'après une autre tradition, ce serait un certain Rabadî, faubourien rescapé de l'énorme révolte de Cordoue en 818. D'aucuns ajoutent qu'il était noir et la cible de railleries versant dans l'épigramme. Ibn Wâsul II, le plus grand dynaste de cette principauté, répudie le kharidjisme et se fait proclamer calife en 954. Il bat monnaie à l'emblème de son *laqab* : *shâkir bi-Allah*. Cette volte-face était inéluctable, puisque la raison d'être du kharidjisme est de déléguer le califat au meilleur des croyants au terme d'une consultation étendue à la communauté, un idéal peu compatible avec le principe dynastique.

Quoi qu'il en soit, le kharidjisme donne lieu au Maghreb à une contre-religion qui retourne le stigmate antiberbère et sécrète des croyances hétérodoxes. La berbérophobie latente chez les Arabes est inversée par l'attribution au Prophète de trois hadîth accordant aux Berbères les signes de l'élection. Le premier postule que « ce peuple vivifiera la religion d'Allah quand elle sera morte et la renouvellera quand elle sera usée ». Le deuxième opère une comparaison avec les Arabes, flatteuse pour les Berbères : « Quand une bataille a lieu, nous autres, Arabes, combattons pour les dinars et les dirhams ; mais les Berbères combattent pour fortifier la religion d'Allah. » Le troisième place sous la caution d'Aïcha cet avertissement soufflé par l'ange Gabriel au Prophète : « Ô Muhammad, je te

conseille de craindre Dieu et les Berbères ! » Établir ici une symétrie entre *Allah* et un peuple, fut-il théophore comme les Arabes, est évidemment irrecevable pour une conscience musulmane.

Deux « *alter islam* » prennent corps au Maroc. Le premier, en pays Ghomara, ne survit pas à la mort de son fondateur, Hâ-Mîn. Cet homme, surgi du substrat local, compose un Coran en berbère et se proclame prophète. La profession de foi rassemblant ses fidèles affirme : « Je crois en Hâ-Mîn et en son père, Abû Khalef ; ma tête y croit et ce qui est enfermé dans mon sang et ma chair […]. Je crois en Tabaîit, tante de Hâ-Mîn[11]… » La religion des Barghawâta est moins abrasive et plus prescriptive. Hâ-Mîn raccourcit la durée du ramadan, abolit le hadj, simplifie le rituel accompagnant la prière, déplace le jour sacré de la semaine du vendredi au jeudi, autorise la consommation de porc, mais recommande celle du poisson et des œufs d'oiseaux non égorgés.

Si l'on accorde crédit au coup de projecteur insistant d'al-Bakrî et au coup d'œil aigu d'Ibn Hawqal, on peut reconstituer ainsi la trame historique de ce royaume bargwâta qui dure du VIIIe au XIIe siècle et s'étend de Rabat à Safi, en pays Tamesna[12]. Un certain Tarîf, compagnon d'armes de Maysara al-Matghari (l'éphémère calife berbère proclamé en 740), en est l'instigateur. Il a goûté au sufrisme – la version la plus intransigeante du kharidjisme – et à son exigence égalitaire entre croyants. Salîh, son fils, collectionne les titres spirituels gratifiants en hébreu, syriaque et persan. Il s'attribue en outre le surnom, formulé en berbère, de « Celui après lequel il n'y a rien », bref d'ultime sceau de la prophétie. De plus, il pose au mahdî, l'envoyé de la Dernière Heure qui remettra le monde à l'endroit. Son kharidjisme déviant est infiltré par la croyance shi'ite (en l'occurrence ismaélienne) que le septième imam sera le dernier. Et Yunus, son petit-fils, impose cette nouvelle version de l'islam, au besoin en passant au fil de l'épée les réfractaires. Salîh, lui aussi, rédige un Coran en berbère composé de seulement 80 sourates. Elles ont souvent pour emblème le nom d'un prophète, mais pas dans l'ordre choisi par les scribes ayant fait passer le Coran à l'écrit. Jonas, par exemple, clôt le livre sacré de Salîh, alors qu'il ouvre la sourate 10 dans la version consacrée. Elles portent également des noms d'animaux. Mais de ceux qui hantent les contes berbères que la tradition orale nous a transmis : le coq, la perdrix, la sauterelle, le chameau. Sans oblitérer les animaux emblématiques dans le Coran : la vache, les abeilles, les fourmis, l'araignée, l'éléphant. Salîh use d'une stratégie sémantique fondée sur le remploi de données textuelles coraniques et l'incorporation d'ajouts conformes au contexte culturel. Il opère de même quant à l'exercice de la religion. Il enjoint de prier dix

fois par jour et non cinq, de jeûner au mois de *rajab* et non de ramadan. Il déplace le jour du prône du vendredi au jeudi et décale point par point la gestuelle de la prière. Et surtout, sa *shahâda* formulée en berbère omet de dire que Muhammad est l'envoyé de Dieu. Du moins Salîh ne se glisse-t-il pas à sa place comme Ha-Mîn. Il tait son nom, signalant par là qu'il n'en est pas le substitut. Ibn Hawqal consigne même que Muhammad était, au dire de Salîh, un « prophète authentique » et que le Coran était considéré comme un texte véridique réinterprété par des Barghawâta lettrés à partir d'une grille de lecture façonnée par leur propre Livre en berbère. On est ici en présence de croyants biculturés et syncrétistes, qui bricolent une orthopraxie tirée de l'islam conforme à l'attente de leur peuple. Ils justifient l'usage du berbère en sollicitant à l'appui le verset 4 de la sourate XIV : « Nous n'avons envoyé d'envoyé que dans la langue de son peuple, afin qu'il leur explicitât davantage le message. »

Creusons sous ce récit consacré, au risque de bousculer la version reçue[13]. Qui fut au juste Tarîf, l'ancêtre fondateur, et à quoi correspondaient les Barghwâta ? Ibn Tarîf était-il un juif berbérisé, comme le prétend al-Bakrî, qui le tient pour le « grand prieur » d'un ordre religieux ? Ou bien était-il originaire d'Espagne, plus précisément du río Barbate, comme le suggère sa *nisba* de barbati, déformée en barghawati ? Et les Barghwâta, qui étaient-ils ? Georges Marcy, un savant berbérisant, soutint qu'ils provenaient du peuple antique des Baqates, superficiellement romanisés et christianisés. Il conjecture ainsi que sous le nom de Yunus se cache celui de Jésus ou de Bacchus. C'est aller vite en besogne. Retenons du moins l'hypothèse que les religions antérieures à l'islam ont laissé des traces et que le premier islam fut bien plus composite qu'on ne le reconstruisit pour des raisons apologétiques[14]. Un fait ressort avec force : les Barghwâta ne constituèrent pas une confédération de tribus. Leur logique d'assemblage n'est pas régie par le schéma khaldounien tiré de l'*'asabiya*. Ils appartenaient au peuple ethnie des Masmûda, mais sans coïncider avec lui. Ils furent d'abord une communauté d'élus, une confession religieuse syncrétique. Ce qu'elle emprunte au judéo-christianisme est difficile à déceler. Au sufrisme, elle doit le rigorisme moral souligné par Ibn Hawqal et la pratique de dissimulation (*al-taqiya*) de son identité confessionnelle, qui lance une passerelle entre le kharidjisme et le shi'isme, pourtant aux antipodes. À ce dernier, la religion des Barghwâta emprunte les traits fondateurs de l'imamat qui se projette dans l'attente d'un sauveur : Salîh, qui sera de retour au temps de son septième successeur. Mais un fond de croyance sunnite habille cette transposition du shi'isme au gré des habitants du Maghreb atlantique. Salîh b. Tarîf est allé

chercher la science en Orient et a fait le hadj. C’est là que, vraisemblablement, il contracte un complexe d’infériorité qu’il retourne une fois rentré au pays natal. Car c’est aussi là-bas qu’il acquiert les outils intellectuels pour forger sa religion. Ne joue-t-il pas sur son nom pour faire impression auprès de ses frères ignorants ? Salîh est l’un des trois prophètes arabes mentionnés dans le Coran, et son peuple des Thamûd peut, d’une certaine manière, préfigurer le peuple des Barghwâta[15].

En l’occurrence, la capacité des Maghrébins à se réapproprier le message coranique est saisissante. Le christianisme donna lieu à des croyances déviantes, condamnées par une hiérocratie définissant l’orthodoxie, et qui firent souche au sein des minorités opprimées comme les Donatistes. L’orthodoxie, définie en grande partie ailleurs qu’au Maghreb, peina pour s’imposer. L’islam de la première vague fut acclimaté à la demande des gens. Loin de le rejeter, on l’adopta, mais en le transposant, comme en témoigne l’invention d’un autre islam (ou contre-islam) qui perdura des siècles. À n’en pas douter, le Maghreb extrême s’est islamisé par l’hétérodoxie, par la croyance déviante, par la berbérisation de cette forme dernière de monothéisme.

Les Idrîsides : une famille alide qui réussit

Les chroniques qui narrent l’installation des Idrîsides au Maroc ont tout l’air de récits de fondation, car dès le XIVe siècle s’installa durablement la conviction que le Maghreb al-Aqsâ débuta avec eux. Aujourd’hui, le roman national soutient volontiers que, d’Idrîs Ier à Mohammed V, il y a un fil ininterrompu, une saga islamo-monarchiste d’un seul tenant. On examinera ces sources avec un esprit critique renforcé, sans pour autant omettre que les pays sans légendaire sont condamnés à mourir de froid, au dire du poète Patrice de La Tour du Pin.

Par Hasan, Idrîs Ier descend d’Alî, cousin et gendre du Prophète en qualité d’époux de Fâtima. Il échappe à la grande tuerie des Alides perpétrée par les Abbâssides près de La Mecque en 786. Il gagne Tanger, puis Oualila (la Volubilis romaine), où survit un microcosme judéo-chrétien. Là, en 788, il conclut une alliance avec le chef des Awraba, une importante tribu appartenant aux Berbères Zénètes. Comme Idrîs est escorté seulement par Rashîd, son affranchi, on peut supposer plutôt qu’il reçoit protection du chef local et que son adoption sera scellée plus tard par la donation d’une concubine, Kenza, qui

appartient à la tribu des Nefza. Observons que ce prince alide et sa tribu d'adoption ont pour trait commun d'être des réfugiés, victimes des malheurs du temps. Idrîs b. Abdallah provient d'Arabie et les Awraba, du Maghreb central d'où ils ont été refoulés suite à leur participation à l'équipée de Maysara. Ils ne sont pas les seuls à opérer la *taghriba* : la descente vers l'ouest qui, vue d'Afrique, correspond à l'envers de la *hijra*, la montée à La Mecque. Les Aghlâbides de Kairouan, les Omeyyades de Cordoue et les Rostémides de Tâhert, eux aussi, sont des Orientaux qui ont trouvé refuge dans l'Occident musulman en construction. Un vendredi de 789, Idrîs est proclamé imam et non pas émir comme le premier Aghlâbide, c'est-à-dire un peu plus que gouverneur et un peu moins que roi : en l'occurrence délégué par la communauté locale pour faire appliquer l'ordre selon la loi islamique. L'imâmat et non le califat : d'emblée la fondation a une coloration shi'ite affirmée. Cela signifie la création d'un centre de pouvoir autonome, indépendant à l'égard de Bagdad sous autorité abbâsside et de Cordoue sous emprise omeyyade. Sur la lancée de cette intronisation, Idrîs élargit sa sphère de commandement jusqu'au pays Tamesna et à Taza. Sur la rive droite de l'oued Fès, il crée une bourgade à la berbère, à partir d'un camp militaire préexistant. Toutes les sources rapportent qu'il meurt empoisonné sur l'ordre du calife Harûn al-Rashîd trois ans plus tard. Le calife de Bagdad sanctionne-t-il là un projet de reconquête par Idrîs du *dâr al-islâm* à partir du Maghreb ? Le Maroc n'aurait-il été pour lui qu'une base de départ pour une chevauchée à l'envers de celle d'Uqba ? On reste dans l'incapacité de trancher.

Quoi qu'il en soit, le premier des Idrîsides laisse une principauté en gestation dont le prince est enfanté peu après la mort de son père. Celui-ci demeure placé sous le tutorat de Rashîd, lui-même assassiné sur l'injonction de l'Aghlâbide agissant en sous-ordre des Abbâssides. Il est intronisé en 803, à l'âge de 11 ans seulement. Mais à partir de quand règne-t-il effectivement ? Le personnage de Rashîd mérite un arrêt sur image. C'est lui qui réussit à exfiltrer son maître de l'Empire abbâsside et à l'acclimater à l'Afrique du Nord en se substituant à lui et en le faisant voyager affublé d'un insigne turban et d'un vêtement de laine rustique. Rien de moins ostentatoire et triomphal que cette prise de contact d'Idrîs avec la terre du Maghreb ! C'est encore Rashîd qui poursuit le meurtrier d'Idrîs jusqu'à la Moulouya (frontière lourde de symbolique) et réussit à lui trancher une main à défaut de le capturer. Et c'est lui qui sert de mentor à Idrîs *asghar* (le plus petit) en lui enseignant les fondements de la science du religieux (*usûl ad-dîn*) et l'art de la guerre. Arabe certes, mais d'origine servile, il pourrait

bien avoir été un passeur, un traducteur acceptable entre les Orientaux, à la superbe insupportable, et les Berbères, dont l'épiderme grésille à la première éraflure d'amour-propre. Auprès des deux princes, il remplit idéalement l'équivalent du rôle du *sâhib an nabî* (compagnon du Prophète). Bref, il accrédite une histoire sainte des Idrîsides. Il est vraisemblable, mais trop stylisé pour être véridique jusqu'au bout.

Passons en revue les moments phares du règne d'Idrîs II. En 805, le prince ou son entourage accueille un flot de guerriers arabes en rupture de ban avec le *jund* de l'Aghlâbide à Kairouan. Ce contingent, fort de peut-être 500 cavaliers, va constituer la garde rapprochée du très juvénile imam et un milieu de vie où il prend ses aises. Il « vécut dans leur voisinage parce qu'il était lui-même un étranger en milieu berbère », commente beaucoup plus tard l'historiographe Nâsiri du haut de tout le savoir écrit accumulé sur le passé du Maroc dans les cercles de lettrés[16]. Cette symbiose retrouvée du prince avec ses origines indispose les Berbères. L'exécution, en 808, d'Ishâk b. Mohammed, le chef des Awraba, en administre la preuve. On l'accusait de négocier secrètement avec Kairouan pour renverser l'émir. Idrîs II doit reprendre en main ses partisans et leur faire prêter un second serment d'allégeance, qui marque sa prise de possession de tous les pouvoirs à l'âge de dix-sept ans. Et, pour échapper à l'emprise des Berbères, le voilà qui s'échappe de Oualila et fonde, en 809, sur la rive gauche de l'oued Fès, la ville nouvelle d'al-Aliya : l'alide ou al-'Ulyâ (la Haute). Cette initiative sonne comme un défi lancé aux Aghlâbides, qui viennent de fonder la ville princière d'al-Abbâssiya (l'Abbâsside) à côté de Kairouan. Le choc des mots se projette sur ces deux villes programmes.

Ce faisant, Idrîs II se déberbérise encore un peu plus. Fès rive droite était restée une « ville à la berbère » (Georges Marçais), ceinturée par une palissade très sommaire. Fès rive gauche s'élabore d'emblée selon le concept de la ville islamique, dont Kairouan fournit un modèle encore inatteignable. Idrîs II y élève une grande mosquée faisant office d'édifice oratoire – celle des Chorfas – et un palais attenant. Il y adjoint un marché aux tissus (*qissariya*) et un atelier de frappe monétaire émettant des dirhams à l'emblème de la cité. Mais la ville ancienne est revitalisée en 817-818 par l'afflux des révoltés du faubourg (*rabadiyya*) de Cordoue expulsés par Hakam Ier, l'Ommeyade[17]. Puis, par un coup de balancier, Idrîs II associe au *jund* les Berbères aux alentours de Fès. Renforcé par ce concours de guerriers, il se lance dans des expéditions qui empruntent au style des guerres sacrées livrées par le Prophète de Médine contre les Mecquois et leurs alliés. Le prince n'est-il pas l'imam, le descendant en ligne

directe de Muhammad ? Comme le soulignera Ibn Khaldûn, il apporta l'islam aux tribus « de gré ou de force ». Déjà, en 812, ses hommes avaient atteint le piémont du Haut Atlas et pris Nfiss et Aghmât, deux villes clés pour contrôler les débouchés du grand commerce caravanier transsaharien.

Idrîs II meurt à l'âge de trente-six ans, prétendument « étouffé en mangeant des raisins par un grain avalé de travers », comme le rapporte l'historiographe Al-Bounousi, cité par Nâsirî. Ibn Khaldûn accrédite l'idée – en faveur au XIVe siècle – selon laquelle, avec les Idrîsides, le « royaume du Maroc était définitivement fondé » par soustraction à l'autorité de Bagdad et de Cordoue et par extirpation du kharidjisme imprégnant encore le Maroc[18]. En outre, ce royaume de Fès s'établit à un carrefour stratégique, à la croisée de l'axe caravanier joignant le Tafilalt à la Méditerranée et du chemin le plus accessible pour relier le Maghreb central à l'Atlantique. Et il s'érige très tôt en foyer d'islamisation et d'arabisation des Berbères aux alentours. Cela admis, on peut introduire deux corrections à ce schéma aussi téléologique que celui faisant des Capétiens les constructeurs du royaume de France à partir de Paris, comme si certains lieux étaient prédestinés à incarner l'âme d'une nation.

En premier lieu, on peut s'interroger sur le contenu doctrinal de l'islam que propagent les premiers Idrîsides. Est-il aussi conforme à la sunna que le donnent à voir les récits des historiographes arabes ultérieurs ? Car il reste imprégné de shi'isme en version zaydite – la plus proche du sunnisme et la plus acceptable pour le commun des fidèles, qui, au Maghreb, doivent être abasourdis par l'intensité des controverses en Orient. Mais on peut se demander si ce n'est pas cette version qui adapte le mieux l'islam à l'exigence de monothéisme travaillant la société de l'époque. Une aura enveloppe le lignage alide imbibé de sacré et prédispose ses bénéficiaires à se couler dans le culte des saints qui marqua tant l'Antiquité tardive au Maghreb. Autrement dit, les Idrîsides surent s'ajuster, mieux que les kharidjites niveleurs de tout charisme et les sunnites soupçonneux face à toute trace de *shirk*, à la demande d'intermédiaire entre Dieu et les hommes, bref au « génie de la berbérité », si on peut se permettre de pasticher Chateaubriand. Et peut-être surent-ils trouver la voie moyenne entre la sunna et la shî'a, qui se disputaient furieusement le cœur des fidèles. Le géographe Al-Muqaddasi, un sunnite bon teint qui vient de Palestine, note, au milieu du Xe siècle, la survivance au Maghreb extrême des « gens du secret (les shi'ites), qui déplacent la signification littérale du Coran vers l'ésotérisme ». Dans le Sous, Ibn-Hawqal enregistre la cohabitation sous haute tension dans les mosquées (partagées par défaut) des shi'ites et des sunnites. Les Idrîsides surent

proposer sans doute une version de l'islam recevable dans le Nord par les uns et par les autres, y compris par les mu'tazilites qui s'infiltrent jusque dans les tribus berbères. Sur un marché du sacré polyphonique, ils purent offrir une version ouverte du Livre et ne furent pas les propagateurs d'une religion imperméable aux autres acceptions du message islamique. Émettons une seconde restriction à la vision triomphaliste faisant d'Idrîs le Clovis du Maroc. Nos récits de fondation récrivent l'histoire de l'islamisation du pays à partir des normes scripturaires établies par le genre de la *sîra* (biographie) de Muhammad. Dans le rapport entre Idrîsides et Berbères, tantôt symbiotique, tantôt conflictuel, on lit en creux des épisodes de la vie du Prophète. La fuite à Oualila d'Idrîs Ier ne procède-t-elle pas de la *hijra* de Muhammad à Médine ? Les premiers ralliés à Idrîs ne font-ils pas penser aux *ansâr* ? Le rapport parfois rugueux, voire antagonique, aux Berbères incrédules ou apostats n'évoque-t-il pas la relation polémique de Muhammad aux bédouins, croyants douteux, comme l'atteste la fin de la sourate IX ? Ces effets d'analogie sont-ils, chez les lettrés d'autrefois, intentionnels ou inconscients ? Ils invitent l'historien à pratiquer un agnosticisme résolu.

Le IXe siècle ou la paix des Idrîsides

Le fils aîné d'Idrîs II, Mohammed, lui succède et règne de 828 à 836. Sur le conseil de Kenza – sa grand-mère berbère –, il partage le royaume de son père entre ses frères les plus âgés, sans qu'on sache bien s'il s'agit de principautés secondaires gravitant autour de Fès ou seulement de zones d'influence. Al-Qâsim dispose de la péninsule tingitane. 'Umar obtient le pays Ghomara et le Rif occidental. À Dâwûd échoient des Hawwarfa entre Taza et la Moulouya. 'Isâ se tient aux portes des Barghwâta à Shâlla (Salé). 'Ubayd Allâh s'installe dans le Sud profond à Lemta, près de Goulimine et Yahya à Dây dans le sud du Tadla.

La discorde s'instaure entre frères et leur assemblage de territoires disjoints aux frontières incertaines se remodèle au gré de leurs disputes. Mais il ne s'agira jamais d'une guerre civile étendue, comme pour d'autres épisodes successoraux dans l'histoire ultérieure du Maroc. Deux princes règnent après Mohammed, tous deux rassembleurs de terres et pacificateurs des esprits : son fils 'Alî, de 836 à 849, et son frère Yahya, de 849 à 863. Par contre, Yahya II, qui lui succède, mène une vie dissolue, et les Fassis (habitats de Fès), exaspérés, le

mettent à mort en 866. Le pouvoir échoit alors fugitivement à la branche de ‘Umar. Mais ce dernier est chassé de Fès par le sufrite Abd ar-Razzâq, lui-même évincé par un descendant d’al-Qâsim, Yahya III, qui occupe longtemps la scène de 866 à 905. Il meurt sur le champ de bataille contre les Fâtimides, et son successeur, Yahya IV, sera déposé par cette dynastie shi’ite en 920.

Entre-temps, les Idrîsides ont dû se rapprocher du sunnisme et nuancer leur syncrétisme originel. Voilà pourquoi, peut-être, leur lignage entre en phase de déclin accentué après que nombre d’entre eux se sont réfugiés dans la forteresse de Hadjâr an-Nâsr, en pays Jbala près de Tanger. Ils eurent pour mérite de maintenir une *pax islamica* durable au Maroc en ne tentant pas de réduire de force, mais seulement de contenir, les Barghwâta et le royaume midrâride de Sijilmâssa et en s’accommodant de l’existence de la principauté de Nakûr (près d’al-Hoceïma) dans le Rif, régentée par la dynastie des Sâlihides, dont l’ancêtre fut probablement un compagnon d’armes de ‘Uqba[19]. Cette cité marchande était le poumon maritime de Fès et le terminus de l’axe caravanier transsaharien, une ville convoitée, qui sera dévastée par les Normands en 858 et éprouvée par une révolte des Esclavons (*as-Saqâlina*), la première garde prétorienne blanche et chrétienne à s’affirmer au Maroc.

Cette paix relative, renforcée par l’absence d’intervention étrangère à l’intérieur du pays, est favorable à la multiplication des villes et à la construction d’un espace économique entièrement nouveau. En lisant al-Bakrî et Ibn Hawqal, on est frappé par la densité du réseau urbain et par l’existence de villes dont on ne retrouve plus la mention cinq siècles plus tard dans la *Description de l’Afrique* de Léon l’Africain. Cet essor citadin est à mettre en relation avec la fragmentation du réseau. Chaque prince voulut sa cité et son atelier de frappe monétaire. Cette armature urbaine concourt à la formation d’un espace marchand à longue distance, reliant le royaume du Ghâna, pourvoyeur en or et en esclaves acheminés par les plaques tournantes de Tahert et Sijilmâssa jusqu’à l’Espagne musulmane, aux États chrétiens du littoral nord de la Méditerranée. Elle est à rattacher également à la formation de régions agricoles dont la prospérité saisit al-Bakrî, qui provient de Cordoue, et Ibn Hawqal, d’Égypte, deux contrées qui passent pour les fleurons de l’agriculture hydraulique et jardinatoire dans le monde musulman. Ainsi al-Bakrî fait-il état d’un réseau de petites villes et bourgades dans la vallée du Moyen Ouergha et le long du *dîr* du Haut Atlas, dont presque toutes ont disparu à la fin du Moyen Âge. Chacune de ces modestes cités associe une mosquée à prêche, un souk, des bains et souvent des remparts : l’alliance du sacré, du négoce et du bien-vivre exercés en toute sécurité. Cette

multiplication des villes a des causes multiples. Les unes surgissent par la volonté du prince se conformant à l'inspiration de Dieu, comme c'est le cas pour Fès. D'autres s'articulent à partir du commerce à grande distance, telles Sijilmâsa, Nfiss et Aghmât. Le plus grand nombre provient du bourgeonnement d'un village (*qarya*) en grosse bourgade faisant cité (*madîna*) grâce à la dotation de l'équipement urbain idéal en terre d'islam. Elles peuvent être liées à un artisanat qui confine à la fabrique et donc à une économie quasi manufacturière[20]. Ainsi, al-Bakrî signale, à quelques étapes d'Aghmât, l'existence de Sûq Fankûr : « un marché bien approvisionné et très fréquenté […] où l'on fabrique des burnous d'une texture assez serrée pour être imperméable à l'eau ». Ce souk est-il une agglomération pérenne ou seulement un marché hebdomadaire, un centre artisanal permanent ou le lieu de convergence d'un artisanat rural dispersé ? Quoi qu'il en soit, entre la cité au sens canonique et la campagne, il y a des formes transitoires, qui sont peut-être des villes en gestation et non pas, comme plus tard, des ersatz de villes dans un pays qui s'est désurbanisé par rapport au haut Moyen Âge. C'est le cas de Meknès, une constellation de villages qui se condense progressivement autour d'un noyau fortifié.

L'islamisation va du même pas que le commerce. Elle se propage à partir des villes par capillarité le long des pistes. Mais ses modalités nous échappent : de quel islam s'agit-il ? Les Almoravides s'emploieront, un siècle plus tard, à réduire la multiplicité du croire, mais, « fait remarquable, c'est à redresser l'islam qu'ils s'attacheront, plus qu'à convertir des non-musulmans, qui semblent avoir été très rares », constate Bernard Rosenberger[21]. En effet, le christianisme s'éteint, le judaïsme se survit, sans que l'on dispose d'indices pour saisir dans quelles conditions, et le paganisme pur et dur devient une curiosité quasi ethnographique pour gens de lettres. Al-Bakrî mentionne l'existence d'une tribu dans le Haut Atlas, « qui adore un bélier » (p. 305). Mais ce sont des païens honteux de leur pratique, puisque « personne d'entre eux n'ose venir aux marchés, à moins de s'être déguisé ».

Luttes pour le pouvoir et montée du commerce transsaharien (Xe - XIe siècle)

Le royaume idrîside n'acquiert pas une personnalité historique aussi forte que

celles de l'émirat aghlâbide (qui régente la Tunisie) et de la principauté de Tahert. Il reflue au Xe siècle, victime de l'affrontement entre Omeyyades de Cordoue et Fâtimides de Kairouan. Le Maghreb extrême s'érige en champ clos où deux grands États islamiques se disputent la primauté, le plus souvent par peuples-tribus interposés, ce qui confère à cette histoire de luttes pour le pouvoir une grande confusion et interdit de dégager la trajectoire linéaire d'un Maroc en soi.

Le conflit entre Fâtimides et Omeyyades revêt une dimension de sacralité qui le radicalise. Il oppose deux branches de l'islam. Les Fâtimides se réclament du shi'isme ismaélien et leur fondateur, le Syrien Ubayd Allah, tout en affirmant descendre de Fâtima, se fait passer pour le mahdî. Les Omeyyades sont tenants de la sunna et se réclament de l'école malékite à l'unisson des Aghlâbides, chassés de Kairouan en 909 par les Fâtimides. Deux califats finissent par s'entrechoquer, l'un fâtimide, proclamé en 910, l'autre, ommeyade, en 929. Ubayd Allah est lui aussi un réfugié échappé d'Orient et trouvant refuge à Sijilmâssa où vient l'exfiltrer son lieutenant Abû Abdallah, un agent de propagande (*dâ'i*) et meneur d'expéditions guerrières de grande carrure. Avec le concours des Kutama, un rameau kabyle du peuple des Sanhâja, il s'empare de la Tunisie aghlâbide, base de départ pour conquérir l'Égypte. Mais il lui faut batailler durement, comme à ses successeurs, contre les Zénètes, omniprésents au Maghreb central. Après que le troisième successeur d'Ubayd Allah – al-Mu'izz – est passé en Égypte en 972, les Zîrides (une famille sanhâja alliée) – reçoivent le gouvernorat de Kairouan et fondent une dynastie plus durable avec l'objectif de mettre la main sur tout le Maghreb.

Les Omeyyades entretiennent des liens relâchés avec le Maghreb au IXe siècle. L'Afrique du Nord représentera pour eux au Xe siècle un réservoir à Berbères pour soutenir le jihâd contre les royaumes chrétiens d'Ibérie et réprimer les dissidences de musulmans. C'est, semble-t-il, le Maghreb central qui constitue la plus grosse force d'appoint à cette entreprise de consolidation de l'islam. L'Andalousie fonctionne comme une pompe aspirant en Afrique du Nord les soldats pour Dieu et refoulant au Maghreb extrême toutes les têtes dures, à l'étroit sur la voie du malékisme, dans les faubourgs des cités.

Entre 920 et 1060, on entre dans la période où une lecture synoptique d'al-Andalous, de l'Ifrîqiya et du reste du Maghreb s'impose. Et pourtant la singularité du Maghreb al-Aqsâ ne s'efface pas complètement. La guerre entre califats y est moins dévastatrice et épargne ses forces vives, au moins dans la partie méridionale du pays. L'afflux des Zénètes, refoulés à l'ouest du Maghreb

central par les Sanhâja acquis aux Fâtimides, n'y prend pas les proportions d'une invasion remettant en cause la distribution de la population, comme ce sera le cas à partir du XIIIe siècle avec les tribus arabes des Beni Hilâl et Beni Sulaym. Le Maroc fait figure plutôt de Finistère du monde musulman, de marche à l'écart des passions qui secouent l'Islam et des mouvements spirituels qui le renouvellent, bref d'isolat et presque de reposoir. À la fin du XIe siècle, Abû Fadhl, un homme venu d'Ifrîqiya qui introduit à Fès et à Sijilmâssa le courant mystique personnifié par al-Ghazâli, constate : « Je me trouve au milieu de gens dont les uns ont de la religion, mais manquent d'éducation, et dont les autres ont de l'éducation, mais manquent de religion[22]. » On ne saurait mieux indiquer que les cercles de lettrés locaux ne sont pas au diapason de Kairouan, Bagdad ou Cordoue.

Revenons à l'événement, qui sera vu du côté fâtimide, puis du côté andalou. L'initiative appartient d'abord à Abû Abdallah, ce brillant second du mahdî, qui conquiert les deux émirats de Tâhert et Sijilmâssa en 909. Sous le masque de l'idéocratie shi'ite transparaît l'ambition de contrôler tous les ports sahariens, de Ghadamès au Dr'a. Le contrecoup de cette poussée à l'ouest, c'est l'installation de Zénètes sur le flanc oriental du Maroc. Ces nomades berbères se subdivisent en trois branches historiques : les Miknassa, les Bani Ifren et les Maghrâwa, qui tourbillonnent dans tout le nord-est du pays. Ces derniers ravitailleront les deux camps en miliciens, suivant la loi du plus offrant. Les Mikanassa sont les premiers arrivés. Leur chef – Masâla b. Habûs – détrône l'Idrîside Yahya IV et installe à sa place en 917 un gouverneur lige : Mûsâ b. Abî al-'Afiya. Puis les Maghrâwa interviennent à leur tour dans ce *scramble for Morocco* et se heurtent aux Miknassa, entre-temps circonvenus par les Omeyyades. Ils renversent Masâla, mais Mûsâ b. Abi leur échappe en se rapprochant à son tour des Omeyyades. Délogé de Fès, il s'en réempare en 934 et poursuit les Idrîsides jusque dans leur retranchement en Tingitane, eux qui profitaient du vide du pouvoir pour tenter de se réinstaller au centre du pays. Plus tard, entre 958 et 960, Jawhar – un général fâtimide – rétablit l'autorité de ceux-ci, ébranlée à Fès et à Sijilmâsa. Le premier des Zîrides – Buluggîn – confirme ce rétablissement en force des Ifrîqiyens au Maroc ; il soumet à lui en 972 tous les Zénètes et achève de réduire à néant les Idrîsides.

De leur côté, les Omeyyades se limitent d'abord à contrecarrer la pénétration des Fâtimides en pratiquant une politique des tribus, avec les jeux de bascule feutrés et la segmentation clanique retorse que cela suppose. Ils conservent une zone d'influence le long du littoral méditerranéen en contrôlant Tanger, Nakûr et

Badis. Puis, lorsque les Fâtimides passent en Égypte, ils interviennent plus directement. Ghâlib – un chef de guerre du calife al-Hakam II – soumet Fès en 973, puis la forteresse sanctuaire de Hajâr an-Nâsr, après avoir expulsé les derniers des Idrîsides en Andalousie. Mais les Omeyyades ne parviennent pas à enrayer l'éphémère retour offensif de Buluggîn sur Fès en 979 avec dans le carquois de ce roué Sanhâji une flèche idrîside dont le nom est Hasan b. Janûn. Puis, au début du XIe siècle, ce sont d'autres Sanhâja – les Hammâdides de la Qal'a de Beni Hammmâd (entre le Hodna et la Kabylie) – qui tiennent un moment Fès. Les Omeyyades finissent par réinstaller un pouvoir de leur cru avec des gouverneurs andalous dans le nord du pays, mais pas pour longtemps. L'effondrement du califat de Cordoue entre 1009 et 1031 et la fragmentation de l'Espagne musulmane entre les *reyes de Taifas* (une mosaïque de petits royaumes berbéro-arabes) ouvre le champ du possible aux Beni Ifren et surtout aux Maghrâwa, longtemps instrumentalisés par les Fâtimides et les Omeyyades dans leur compétition pour le Maghreb central et occidental. Ce sont les Maghrâwa qui contrôlent Fès, Aghmât et Sijilmâsa à l'arrivée des Almoravides. Et ce sont des Ifrânides qui régentent Tlemcen, Salé et le Tadla.

De ce raccourci événementiel d'un siècle et demi de luttes pour le pouvoir, on peut tirer des conclusions antagoniques. Pour les savants coloniaux, ce sont par excellence les « siècles obscurs du Maghreb[23] ». Pour éclairer leur lanterne, ils tirent sur un fil conducteur : l'affrontement entre Zénètes et Sanhâja, c'est-à-dire entre deux peuples berbères, le premier nomade, le second sédentaire, finit par transformer les Fâtimides et Omeyyades en comparses. Cette lecture renforce leur conviction presque obsessionnelle que le Maghreb est un ventre mou finissant toujours par absorber ses conquérants, et que le conflit entre nomades et sédentaires, conformément à l'intuition du génial Ibn Khaldûn, est la loi historique qui gouverne l'histoire de l'Afrique du Nord jusqu'à nos jours. Pour Abdallah Laroui, les sources écrites sont à manier avec grande précaution, car elles reflètent le point de vue de citadins exaspérés par les exigences prédatrices des tribus plus ou moins nomades qui encerclent les villes. Selon lui, le banditisme des nomades serait le terme d'un processus de déclassement : quand, comme c'est le cas pour les Zénètes, ils ne parviennent plus à contrôler le grand commerce transsaharien, ou que ce dernier change de cap, et qu'ils doivent se résoudre à n'être plus que d'obscurs chameliers ou des hommes en trop aux marges du désert. Ce sont, par conséquent, les déplacements des axes caravaniers liés aux luttes entre États impériaux et émirats qui jettent dans les milices et ravalent à la condition soldatesque des nomades qui n'en peuvent plus.

Le nomadisme n'est pas une condition fixe ou une essence historique, mais un processus en l'occurrence régressif : « La structure sociale [celle qui découle du nomadisme] ne devient un facteur déterminant que lorsque la base économique [le commerce saharien] fait défaut[24]. »

Nous n'entrerons pas plus avant dans ce débat. Nous en resterons à un double constat :

1. Le Sud fut beaucoup moins éprouvé par ce cycle de guerres conduites ou téléguidées de l'extérieur du Maroc. Al-Maqdisi, géographe palestinien, constate : « Ce passé à Fès a pesé lourd sur les habitants, qui en sont restés marqués. » L'Andalou Ibn Abî Zar' dévoile crûment ce pourquoi cette soumission consentie aux Zénètes les éprouvait lourdement : « De leur temps, les habitants de Fès creusèrent de grands silos dans lesquels ils prirent l'habitude de moudre leurs grains et de cuire leurs aliments pour que les éléments pauvres des Maghrâwa n'entendent pas le bruit des meules et ne viennent pas s'emparer de leurs provisions[25]. »

2. La fragmentation du pouvoir central à l'ouest contraste au milieu du XIe siècle avec sa concentration à l'est. Là, un royaume zîride tient solidement en main l'Ifrîqiya et ses marges et une principauté à la Qal'a de Bani Hammâd accouchera du très actif royaume de Bougie, au cœur de l'Algérie. Le long du méridien reliant le Sahara occidental à Tolède, on découvre une zone, à cheval sur le détroit, de faiblesse chronique du pouvoir, qui ouvrira un boulevard à la remontée vers le nord des Almoravides, ces « outsiders » (Laroui) que personne n'a vu venir, sauf al-Bakrî, qui a pressenti la chose dans son prodigieux tableau du Maroc.

Sur les épaules des géographes arabes

Ils sont au moins trois à nous avoir livré un état des lieux approfondi. Le plus ancien, Ibn Hawqal, est un agent de renseignement des Fâtimides, dont le regard d'Égyptien est imbu d'un complexe de supériorité shi'ite. Le plus éloigné provient d'al-Maqdisi, un sunnite globe-trotter d'origine palestinienne, musulman d'empire, ouvert sur la pluralité des écoles juridiques et des questionnements philosophiques. C'est le plus succinct, mais sa description a le mérite d'aller à l'essentiel. L'enquête la plus récente est le fait d'al-Bakrî, un Andalou qui n'est peut-être jamais allé au Maghreb, mais qui a lu quantité

d'auteurs antérieurs dont nous avons perdu le texte et a interrogé des témoins de première importance. Al-Bakrî est le type même du *mushârik* : géographe, botaniste, philologue, théologien et, à ses heures perdues, poète bacchique. De l'examen comparé de ces trois descriptions du Maghreb al-Aqsâ[26], deux points ressortent avec force.

Ce sont d'abord les lignes de partage entre la péninsule maghrébine et le reste du monde. Car le Maghreb occidental ne se distingue encore aucunement du reste de l'Afrique du Nord. On se meut de Barqa, en Tripolitaine, à Tanger sans ressentir l'impression de changer de paysage humain. Avec l'Andalousie, visible à l'œil nu à partir de Melilla, on n'éprouve pas la sensation de changer de continent. Par contre, la distance avec le Proche-Orient est discrètement marquée. Maqdisi est sensible à l'altération de la langue arabe, à la survivance de l'idiome roman et à la prégnance du berbère, « carrément incompréhensible » (p. 61). Ibn Hawqal et lui butent sur le malékisme têtu et intransigeant des Maghrébins. Maqdisi, lors d'une discussion virant à la controverse doctrinale, la *munâzara*, autour du grand jurisconsulte Shâfi', rapporte ce propos enflammé de son interlocuteur : « Il n'existe que deux mers, Abû Hanîfa pour les Orientaux, et Mâlik pour les Occidentaux. Va-t-on les écarter pour s'occuper d'un simple ruisseau [l'imam Shâfi'] ? » (p. 59). Éclectisme des Orientaux, familiers du composite, contre unilatéralisme des Maghrébins, entés sur une seule entrée en islam : sont-ce des clichés tapissant un inconscient encore colonial ou bien mettons-nous le doigt dans une charnière distinguant deux mentalités collectives ?

D'est en ouest, les géographes enregistrent seulement une flexure. Par contre, ils marquent bien la césure en abordant le « pays des Noirs » (*bilâd as-Sudân*). Le Sud est ressenti comme un ailleurs à l'inquiétante étrangeté. Le Sahara est le lieu de la « grande solitude » (*al-madjaba al-kubra*) selon al-Bakrî (p. 322). Il borne les confins de l'islam dans les mêmes termes : Ulil – rapporte Ibn Hawqal – est « situé au bord de la mer qui marque la limite de la civilisation » et al-Bakrî place Nûl (au bord de l'oued Noun) « sur l'extrême limite de la civilisation ». L'Afrique subsaharienne est une entrée pour jouer du répertoire des *adja'ib* : le merveilleux, l'exotisme. En particulier lorsqu'il s'agit d'animaux : l'éléphant (emblème d'une sourate célèbre), la girafe ou l'hippopotame, « un animal aquatique qui ressemble à l'éléphant par la grosseur de corps » (al-Bakrî). Ou bien ces tortues géantes, le long de l'Atlantique saharien, sur lesquelles les pêcheurs montent à califourchon, comme sur un scooter des mers.

La frontière entre Blancs et Noirs correspond-elle à une *color line* ? Tantôt

celle-ci est affirmée de façon tranchée. Par exemple, al-Bakrî (p. 335) signale l'existence d'une enclave de population blanche logée dans le Sahara méridional qui, selon lui, serait le résidu d'une expédition guerrière remontant aux premiers Omeyyades. Maqdisi, lui, vient d'Orient, où la norme est d'avoir la peau semblable à une pâte bien cuite, ni trop pâle, ni trop brûlée[27]. Il soutient que « plus on va vers l'ouest, et plus blanche devient la peau, plus bleus les yeux et plus fournie la barbe » (p. 60-61). Al-Hawqal constate que « ceux qui, dans leurs déplacements, poussent jusqu'au Soudan, sont les plus noirs ». C'est là une indication précieuse sur le melting pot à l'œuvre dans le Sud. Mais l'esclavagisme, attesté à l'époque romaine, a-t-il déjà profondément métissé la société ? On n'en sait trop rien. Les Noirs capturés au Sud sont-ils introduits dans le circuit économique local ou bien, comme nombre de Slavons, réexpédiés vers le Moyen-Orient ? On trouve une indication chez al-Bakrî attestant la présence dans le Gharb, infesté par le paludisme, de Noirs censés mieux résister aux fièvres ambiantes. Cela suffit-il à accréditer l'hypothèse d'une sous-société servile ? Le Maghreb extrême est à coup sûr un carrefour où se croisent des théories d'*abîd* noirs et des esclavons blancs revendus en Orient et en Espagne. Quant à la demande interne en esclaves, elle pourrait être satisfaite pour partie par la propension des gens à se vendre, eux-mêmes ou les leurs, lorsqu'ils sont dans une situation de grande détresse matérielle.

La frontière avec les Noirs ressort de l'anthropologie. La royauté africaine, le culte des fétiches, les vestiges de l'anthropophagie suscitent une curiosité inquiète : comment peut-on être Africain ? Nos géographes sont attentifs surtout aux seuils de pudeur. Les femmes font tout à l'envers : elles se rasent la tête et non le pubis et leur quasi-nudité déclenche des malentendus. Al-Bakrî rapporte qu'une Africaine proposa à un « Arabe » qu'il lui fournît sa barbe « très longue » pour couvrir « la seule partie de son corps qui n'était pas exposée aux regards » et que, furieux, celui-ci l'agonit d'injures (p. 334). Le rapport au corps diffère également d'est en ouest. Maqdisi l'Oriental est interloqué de ce que, au hammam, la plupart du temps, « on se présente tout nu » (p. 69).

Nos géographes sont attentifs à la couleur de la peau, sans pour autant opérer de fixation raciale. Sont-ils sensibles à la frontière du genre ? Leurs observations se concentrent sur les femmes hors série : régentes d'un royaume, comme Kenza, ou prophétesses, telle la tante de Hâ-Mîn. Ou bien ils célèbrent la beauté des femmes de tel peuple-tribu et nous renseignent sur un idéal masculin de la beauté féminine, qui n'est pas si éloigné du nôtre. Al-Bakrî prise, au Sahara, les femmes « au teint blanc », à la taille fine, au buste ferme, à la cambrure des reins

haut placée (p. 301).

Les femmes ordinaires apparaissent fugitivement sur l'écran de nos auteurs. On apprend que, dans le sud profond du Maghreb, les Africaines sont des « cuisinières très habiles » et que, dans le Sous, les hommes les astreignent à exercer des métiers lucratifs, vraisemblablement dans l'artisanat, sinon dans le commerce de détail. Nos savants sont plus sensibles aux situations qui transgressent le code de bonne conduite ambiant ou qui attentent à l'honneur du groupe. De la rubrique « Au-delà de toute pudeur » relève la pratique de l'hospitalité sacrée notée chez les Sanhâja de l'Adrar et de la « tournante » chez les Ghomara. Tel un ethnographe imperturbable, al-Bakrî consigne la pratique de l'enlèvement de la jeune mariée encore non déflorée par les garçons d'honneur du marié. Il assure que cet enlèvement rituel, suivi du passage à l'acte, ne choque nullement l'héroïne : « Plus on la recherche de cette façon, plus elle est heureuse. ».

L'honneur des femmes, cette clé de voûte du fonctionnement des sociétés méditerranéennes, est foulé aux pieds lors des guerres qui ravagent le nord du pays au xe siècle. Lorsque le général fâtimide Masâla s'empare de Nakûr en 918, al-Bakrî observe : « On saccagea la ville, et on réduisit en captivité les femmes et les enfants » (p. 19). De même consigne-t-il que Maysûr al-Fayta, un lieutenant des Fâtimides, après avoir levé le siège de Fès en 935, s'empara de la ville d'Ourzîga, « massacra toute la population mâle et réduisit les femmes en esclavage » (p. 294-295) pour les revendre au loin. En ce cas, seules les dames de la haute société, réduites à la condition de captives, sont rachetées. Ce à quoi s'emploie le souverain de Cordoue lorsque les Normands razzient Nakûr en 858 et enlèvent les femmes de son roitelet, vassal de l'Omeyyade.

La frontière entre les Berbères et les autres est rarement signalée. Cette omission pourrait confirmer que l'implant arabe reste encore très minoritaire. Ce sont des lettrés venus d'Orient qui la pointent. La visibilité des Berbères relève de l'ordre du vêtement. Ce sont des « gens à burnous », note Ibn Hawqal ; « à burnous noir », spécifie Maqdisi. De fait, les opinions sur leur moralité varient du tout au tout d'une région l'autre, sans que l'on puisse relever si nos auteurs se sont fait leur propre opinion, chemin faisant, ou bien s'ils reproduisent des stéréotypes circulant dans le Maroc de l'époque. Ibn Hawqal rapporte que, dans le Sud, les Berbères ont des « mœurs détestables », parce que nombre d'entre eux sont invertis. Par contre, il vante la haute tenue morale des Barghwâta, en dépit de leur hérésie. Et il magnifie les Berbères de Sijilmâssa, comme s'ils avaient accompli l'idéal du pieux musulman : « On ne trouve pas dans leur pays

une immoralité flagrante, ni l'usage de distractions répréhensibles, comme les luths, les pandores, les timbales, l'emploi des pleureuses, des chanteuses et des mignons, en somme de ces abominations affreuses qu'on voit s'étaler en bien des pays » (p. 96). Mais peut-être s'agit-il d'un procédé littéraire pour condamner implicitement l'éloignement de l'islam primitif dont il incrimine les sunnites en Orient ?

Les Berbères font tellement corps avec le pays qu'on les mentionne peu en tant que tels. C'est seulement en Tingitane qu'al-Bakrî constate que Sanhâja, Masmûda et Arabes se juxtaposent, sinon s'interpénètrent. Et comme les juifs sont berbères en leur immense majorité et ne vivent pas encore séparés du reste de la population, ils échappent à l'attention de nos trois géographes. Al-Bakri y fait deux allusions. À Sijilmâssa, il relève qu'ils sont maçons. À Fès, qu'ils sont nombreux, mais considérés comme moins que rien : « *Fâs blâd bla nas* », rapporte-t-il (p. 226). « Fès est une ville sans hommes parce que le juif y abonde. » Les juifs relèvent-ils de la catégorie de parias ? En dehors de ce dicton qui est peut-être avant tout une manière de dénigrer une ville déjà trop arrogante, rien n'indique une infériorisation outrée des juifs. Pour tout dire, ce sont les Soussis qui correspondent au plus près à l'imagerie communément forgée sur les juifs. Ne sont-ils pas, d'après al-Bakrî, « les plus industrieux des hommes et les plus ardents dans la poursuite des richesses » (p. 308) ?

La césure entre écoles juridiques ou entre mouvances spirituelles est marquée en pointillé çà et là, sans indiquer que le Maghreb al-Aqsâ soit hérissé d'appartenances closes une fois pour toutes. Al-Bakri, en bon sunnite malékite, retrouve au sein de la famille princière idrîside l'archétype du musulman idéal : « Cette famille demeura toujours attachée à la doctrine orthodoxe [sunnite], à la grande communauté musulmane (l'umma) et au rite de Malik ibn Anas. Saïd, ainsi que son père, célébrait la prière publique comme imam ; ils faisaient eux-mêmes le prône (la *khutba*) à la congrégation, et ils savaient par cœur le Coran » (p. 193-194). Lettré plus respectueux de la pluralité de l'islam, al-Maqdisi relève que dans le Sûs al-Aqsâ (la partie la plus méridionale du Maroc) les « gens du secret » (les shi'ites) maîtrisent l'art d'« interpréter le Coran dans un sens ésotérique (le *bâtin*) » et d'en tirer des « exégèses inattendues » (p. 59).

Nos trois lettrés mettent en évidence les lignes de clivage qui compartimentent le Maghreb comme une île : Blancs et Noirs, hommes et femmes, berbères et étrangers, doctrines et sensibilités religieuses. Ils couvrent aussi la rubrique non moins topique de la civilisation matérielle qui émerge dans le promontoire atlantique du Maghreb.

La luxuriance de la végétation et l’abondance des eaux qui ruissellent de partout jusque dans la Seguia al-Hamra saisissent le lecteur familier des paysages contemporains. Au triptyque blé dur/olivier/vigne forgé au néolithique et renforcé par les Romains, il faut ajouter les plantes introduites par les Arabes, dont des légumes tels que les aubergines ou les épinards, les agrumes, le henné, le mûrier, etc. La canne à sucre est cultivée dans le Sous. Le coton remonte jusqu’à Basra entre le Habt et le Gharb, selon Ibn Hawqal, qui signale qu’on l’exporte dans tout le pays (p. 305). Le riz apparaît, si l’on en croit al-Bakrî, qui évoque un « froment de l’espèce chinoise […] aux grains minuscules » (p. 289). La présence de ces espèces végétales subtropicales sous-entend que le climat était moins aride qu’aujourd’hui et la petite hydraulique plus répandue qu’au début du XXe siècle. On se prend à rêver lorsque al-Bakrî vante le canton prédésertique de Tamdelt au sud d’Igli, « remarquable par la fertilité du sol et la luxuriance de la végétation » (p. 308) ou quand il évoque les « grasses prairies qui servent à la nourriture du bétail » sur les monts surplombant Tétouan ou bien des bois touffus dans le Tafilalt. Une hiérarchie de pays agricoles se dessine en filigrane. Le Nord se ressent de la guerre de cent ans entre Fâtimides et Omeyyades, ce qui fait ressortir la prospérité du Sous, à l’abri de la fureur guerrière. Ibn Hawqal le tient pour la région la plus riche du « Maghreb tout entier » (p. 89) : sans doute parce que l’agriculture s’y double d’un artisanat rural intense. Le Haut Atlas est alvéolé en « bourgs fermés » (les ksours) et siège d’une agriculture hydraulique intense, selon al-Bakrî (p. 293). En revanche, on trouve déjà des régions où sévissent le paludisme et la bilharziose. Chez les Masmûda du *dîr* atlassique, le même auteur est frappé par « le teint jaunâtre des habitants », de même qu’à Awdaghust, la ville-relais par excellence sur l’axe caravanier en provenance du Ghâna. Quant à la zone du bas Sebou, infestée par le paludisme, elle pourrait bien être le tombeau des Berbères.

La toponymie en vigueur surprend l’enquêteur. Elle n’est pas encore constellée de noms de souks préfabriqués : *sûq at-tnîn, at-tlata, al-arb’a*… – deux (le lundi), trois (le mardi), quatre (le mercredi)… et ainsi de suite jusqu’au septième (le samedi). Le souk hebdomadaire existe cependant. Un exemple seulement à l’appui : celui des Bani Maghrâwa, qui « se tient tous les mardis et attire beaucoup de monde » (p. 211). Mais il ne sert pas d’emblème onomastique à un lieu-dit. Pas plus que des noms de santons ne criblent encore les campagnes. Les noms de lieux restent gorgés de saveurs des terroirs : « le passage de la poutre » pour désigner un gué, « la colline aux bœufs », « le ravin aux fèves », « la source de la figue ». De plus, ces noms en trait d’union débutent parfois en

arabe et se concluent en berbère. On tient ici un indice de la progression du bilinguisme dans le plat pays.

Autre effet de saisissement pour le lecteur d'aujourd'hui : la densité du réseau urbain. On ne constituera pas la liste des villes disparues, parfois englouties sans même qu'on ne parvienne à les localiser. Mentionnons quelques-unes de ces cités mortes, qui arrachèrent aux lettrés arabes de sombres réflexions sur l'évanescence des œuvres humaines : Nakûr, Nasr Ibn Djerou, Basra dans le Nord-Ouest, Tergha, Ziz et Sijilmâssa dans le Tafilalt, Niffis et Aghmât dans le *dîr* atlassique, Igli, Tamdelt, Massa dans le Sous, etc. Ce sont les ports du littoral atlantique qui ont le mieux résisté à ce naufrage : Amegdou (Essaouira), Asfi (Safi), Fedala, poumon maritime des Barghwâta, Chellah (Salé), Tochoumès (Qsar al-Kabîr), Arzila (Asilah). Entre-temps, le souk a pris la place de la petite ville du Xe siècle et on a là un indice probant de la bédouinisation ultérieure du pays : le souk tiendra lieu de cité par substitution à partir du moment où l'insécurité chronique entrave le rassemblement des hommes en un lieu pérenne, au XVe siècle probablement. Cette dilatation du maigre dispositif urbain légué par Rome s'appuie, pour une part, sur la multiplication des centres miniers, pour l'autre, sur le commerce transsaharien. Ajoutons que, pour que se crée un espace marchand aussi ample, il fallut le préalable d'une culture propice à l'échange marchand. C'est la conjonction du facteur matériel et d'un outillage mental adéquat qui rend compte de cet essor.

Le haut Moyen Âge est marqué par l'apparition d'une importante économie minière au Maroc même : cuivre, argent surtout, avec une exploitation très active à Tamdoult, dans le sud du djebel Bani. Et en dehors : l'or du Ghâna est échangé par les marchands caravaniers contre le sel extrait à Tatental, dans le sud du Tafilalt, et à Aoulil, près de l'océan désertique. Et le sel se vendait « au poids de l'or », à en croire al-Bakrî (p. 323).

Deux facteurs jouent un rôle central dans la construction de cette activité marchande à long rayon d'action : le kharidjisme et la capacité d'autogouvernement des Berbères dans le Sud. Le kharidjisme, prégnant à Sijilmâssa, illustre la thèse de Max Weber sur les affinités entre minorités religieuses non conformistes et apparition de l'esprit d'entreprise capitaliste. Ibn Hawqal, ce shi'ite fort éloigné du kharidjisme, illustre bien les caractéristiques des marchands gravitant sur l'axe Awdaghust sur le haut Niger/Méditerranée. Ils se sont constitués en réseaux d'associés en affaires partageant les mêmes valeurs : pratique ascétique de l'existence et propension à l'épargne, affinités confessionnelles et mutualisation des risques par une culture de l'entre-soi,

intériorisation de la foi en Dieu par l'étude et la prière et redistribution des biens acquis aux plus pauvres. Si bien que l'observation de ces puritains du désert par Ibn Hawqal tourne au panégyrique : « Ils agissent avec correction et leur zèle à accomplir de bonnes œuvres est courant. Ils montrent une tendance pieuse et chevaleresque à s'entraider : même s'il y des haines et des rancunes anciennes, ils se réconcilient en cas de besoin et rejettent toute dissension dans un sentiment de magnanimité et de tolérance, par une noblesse qui leur est innée, une délicatesse d'âme qui leur est propre. Le fait est dû sans doute à leurs fréquents voyages, à leurs absences prolongées hors de leurs habitations et de leurs foyers » (p. 97). On ne saurait mieux dire que le capitalisme marchand, avant d'être une technique, fut un état d'esprit, une éthique.

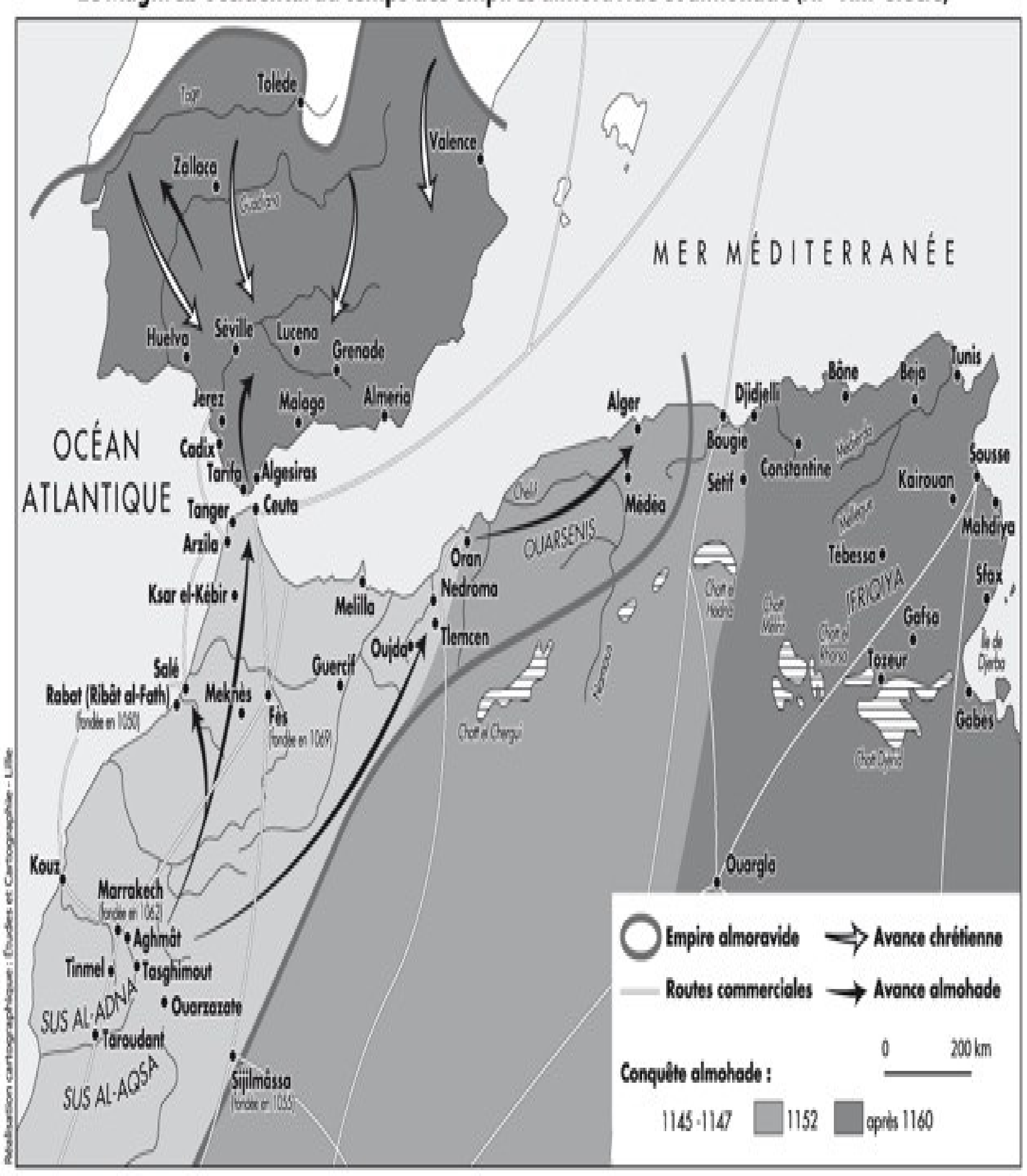
Intervient également le goût et la capacité des gens du Sud à « faire cité ». Cette propension à l'autogouvernement n'échappe pas non plus à Ibn Hawqal, qui vient d'une Égypte saturée de despotisme hydraulique. « Les Berbères – écrit-il – ont des rois appropriés à leur genre de vie ; ils leur obéissent sans contrevenir à leurs ordres. » Al-Bakrî pressent de son côté en pays Masmûda le modèle de république cantonale mis au jour par Robert Montagne : « Autrefois, à Aghmât, les habitants se transmettaient entre eux la charge d'émir ; celui qui en avait exercé les fonctions pendant un an était remplacé par un autre que le peuple choisissait en son sein. Cela se faisait toujours par suite d'un arrangement à l'amiable » (p. 292). À n'en pas douter, cette culture de la négociation et du compromis tranche avec l'autoritarisme princier favorisant l'économie d'ostentation prébendière et elle crée une atmosphère mentale propice à la gestion d'entreprises marchandes. Les cités du Sud en ce temps-là font irrésistiblement penser aux républiques marchandes italiennes et anticipent les Provinces-Unies au XVIIe siècle.

En contrepoint, Fès ne fait pas figure de grande ville de l'Islam à l'égal de Cordoue ou Kairouan en Occident musulman. C'est une capitale régionale entre le Rif et le Fazzâz (le nord du Moyen Atlas et du plateau central). La construction de la mosquée de Qarawîyîn la promeut comme un centre majeur de diffusion de l'islam sunnite dans l'ouest du Maghreb. Mais la cité a mauvaise presse dans le pays, selon Ibn Hawqal (p. 88-89), et ses deux quartiers, des Kairouanais et des Andalous, se regardent en chiens de faïence. Un terrain vague (le « tertre aux fèves ») sert de champ clos pour des batailles rangées entre fiers-à-bras, rive contre rive, d'après al-Bakrî (p. 227). Chaque *adwa* (quartier-ville) conserve son style urbain et son logo symbolisé par deux arbustes qui, pour s'épanouir chez l'un, crèvent chez l'autre : le citronnier chez les Kairouanais, le

pommier chez les Andalous.

Le Maghreb al-Aqsâ des géographes arabes nous fait découvrir une entité spatiale plus étendue et mieux articulée que la Tingitane des Romains, ce territoire en creux entre le reste de l'Afrique romaine et la Bétique. Un axe transversal se construit à partir du Sahara avec un débouché maritime appelé par l'essor d'une Méditerranée musulmane. Un archipel de villes s'édifie de Nûl, sur l'oued Noun, à Bâdis, sur le littoral rifain. Une agriculture de luxe lancée par l'agronomie arabe et l'ouverture du goût alimentaire se greffe sur le vieux fonds agraire légué par le néolithique. La dernière version des religions du Livre s'implante en profondeur, c'est-à-dire au-delà de l'espace périurbain. Malgré le contrecoup des schismes contemporains en islam, elle crée entre habitants du Maghreb extrême la conscience de partager un même système de sens, sinon encore une histoire en commun. Les grandes dynasties impériales vont accentuer l'émergence de cet espace-temps singulier, au risque d'étouffer la féconde dynamique d'autonomie à l'œuvre ici et là, en particulier à Sijilmâssa, Aghmât, Nûl et dans le Sous.

Le Maghreb occidental au temps des empires almoravide et almohade (XIe-XIIIe siècle)



3. Almoravides et Almohades : l'ère des constructions impériales

Au milieu du XIe siècle, on change d'échelle de mesure au Maghreb extrême : on passe de l'échelon des villes/État et tribus/peuples au stade de l'empire avec les Almoravides, puis, un siècle plus tard, les Almohades. La première dynastie provient du Sahara occidental et la seconde de l'Oranais, mais toutes deux ont pour point d'appui et force motrice le Maghreb extrême, dont c'est enfin le tour d'accéder à la grande histoire. Pour comprendre cette percée du Maroc sur la scène de la Méditerranée occidentale, il faut tenir compte de deux faits de grande importance.

En Occident musulman, les Almoravides surgissent comme des outsiders. Les deux puissances hégémoniques au premier âge de l'Islam sont en phase de décomposition. En Espagne, le califat omeyyade s'est effondré en 1031 et de ses décombres surgissent une quinzaine de principautés : les *reyes de Taifas* (ou *muluk al-tawa'if*) dont les princes, pour survivre, paient tribut aux royaumes chrétiens de Castille, León et Aragon. La prise de Tolède par le Castillan Alphonse VI, en 1065, donne le signal d'alarme, d'autant que le pape Innocent III avait battu en 1063 le tocsin de la croisade en accordant des indulgences spéciales aux chevaliers d'Occident qui ralliaient la Reconquista mise en branle. Reconquête par la chrétienté d'une terre perdue du fait de l'islam : l'expression prête à confusion, tant la christianisation de l'Espagne wisigothique antéislamique était restée tangentielle à la société. En Ifrîqiya, le royaume zîride, héritier indocile des Fâtimides, est submergé, à partir de 1060, par l'invasion de bédouins chassés par le dénuement de la péninsule Arabique. Après avoir trouvé refuge dans le sud de l'Égypte, ceux-ci sont lancés sur le Maghreb oriental par les Fâtimides du Caire pour se venger de leur lâchage par les Zîrides en Tunisie. Banû Hilâl et Banû Sulaym sont 200 000 peut-être à poursuivre une marche vers l'ouest (*taghriba*) qui les conduira à s'infiltrer jusqu'au Maroc à partir de la seconde moitié du XIIe siècle. À la fin du XIe, ils ébranlent déjà les Hammâdides,

entés sur leur royaume de Bougie, et repoussent les Zénètes du Maghreb central jusqu'au-delà de la Moulouya. En Orient, les Turcs Seldjoukides font irruption sur scène d'une manière aussi fracassante que les Sahariens Almoravides au Maghreb.

Tout se passe comme si, d'un bout à l'autre du monde islamo-méditerranéen, des peuples nomades surgis des bords du *dâr al-islâm* prenaient le relais pour déclencher un premier revival de l'islam, épuisé par les conflits doctrinaux entre shi'ites, kharidjites et sunnites et les luttes de pouvoir pour s'emparer du califat abbâsside de Bagdad. Deux peuples nomades infligent un coup d'arrêt à l'expansion de la chrétienté en Méditerranée musulmane : les Turcs Seldjoukides en 1070 à Mantzikert contre les Byzantins, les Berbères Sanhâja en 1085 à Zallaqa contre le royaume de Castille. Et tous deux se rallient du même pas au calife abbâsside de Bagdad et adhèrent à l'aspiration du moment à réunifier l'umma. Les uns et les autres adoptent pleinement la voie moyenne, sunnite, de l'islam. Les Seldjoukides appuient les partisans de la synthèse théologale ash'arite, proche par l'intention fondatrice de la scolastique chrétienne ultérieure. Les Almoravides se rangent sous la bannière d'un malékisme de combat inspiré par le foyer ardent de Kairouan. Entre eux, l'ombre portée du grand Ghazâli s'inscrit comme un trait d'union. Mais arrêtons là cette mise en perspective des Almoravides pour entrer dans le vif de leur histoire singulière[1].

Le mouvement des Almoravides : fulgurance et évanescence

Le Sud non romanisé a rattrapé son retard historique sur le Nord au cours des IXe et Xe siècles. Le royaume du Tafilalt et le Sous al-Adnâ sont les deux entités qui s'individualisent le plus fortement à l'orée du XIe siècle grâce au commerce transsaharien. La surprise proviendra du fait que toutes deux vont être submergées par le peuple sahraoui, nouveau venu dans le carrousel des peuples-tribus qui se disputaient les territoires du Maghreb al-Aqsâ. Avec les Almoravides, c'est le Sud profond, saharien sans une once de sédentarité, qui fait une entrée fracassante sur la scène historique du Maroc.

LE REVIVAL ISLAMIQUE D'UN PEUPLE BERBÈRE

Au point de départ de ce que la plupart des historiens s'accordent à considérer

comme une « épopée », on trouve un peuple-tribu que l'on a déjà croisé au Maghreb central : les Sanhâja, dont un faisceau nomadise dans le Sud-Ouest saharien. Une de ces confédérations de groupes tribaux arborescents se détache des autres : les Lamtûna. Ils ont pour point d'attache l'Adrar mauritanien et contrôlent l'axe caravanier récemment ouvert entre Awdaghust et Sijilmâssa. Plus au nord, les Lamta aboutissent au port saharien de Nûl Lamta et à l'escale atlantique de Massa, qui gère une branche plus occidentale du commerce transsaharien. Plus au sud nomadisent les Gudâla et les Jaddâla. Quant aux Massûfa, ils s'enroulent eux aussi autour de l'axe central, ayant pour escale septentrionale Sijilmâssa, et ils se révèlent être un partenaire/adversaire redoutable pour les Lamtûna, dans une partie de poker menteur sans fin entre hommes du désert.

Les liens des Sanhâja du désert avec leurs cousins éloignés du Maghreb central ne peuvent s'interpréter qu'en jouant avec les branches d'une filiation généalogique fictive. Mais l'important, en l'occurrence, c'est la croyance et non la réalité. Ils sont parmi les derniers des sociétés du *Deep South* maghrébin à être islamisés. D'une certaine manière, la geste almoravide coïncidera avec leur contribution à une seconde vague d'islamisation, la première en profondeur. Elle aura pour premier front de *da'wa* et de jihâd le royaume du Ghâna, encore semi-païen, et ses bordures inentamées par le monothéisme. Avec, à l'arrière-plan, l'objectif plus immédiat d'écarter définitivement le Ghâna d'Awdaghust et de maîtriser de part en part au Sahara le troc de l'or contre le sel et tous les flux de marchandises qui se greffent sur cet échange de base. Tant la cause de Dieu et les affaires de ce monde s'imbriquent dès que l'on aborde l'immensité saharienne, où l'échange marchand est une ardente obligation pour survivre. Ce peuple lamtûna fait figure d'autre radical pour les géographes et chroniqueurs qui rapporteront son aventure, tenant de la chanson de geste bédouine autant que de l'expédition guerrière à la manière du Prophète (*maghâzi*). Il se nourrit de lait de chamelle et d'orge grillée et ignore l'usage du pain. Les hommes portent le *litham*, qui couvre la partie inférieure de leur visage et s'emboîte dans le niqâb placé sur leur front, de sorte que l'on ne voit que la prunelle de leurs yeux, ce qui les rend inconnaissables et interchangeables. Et, comble de l'exotisme, leurs femmes vont dévoilées et arborent une liberté d'allure qui choquera autant les frivoles Andalous que les prudes Maghrébins. Bref, ils sont à l'inverse des lettrés frottés de bonnes manières citadines qui, consignant leurs us et leurs actes, les regardent de haut, tout en étant fascinés par eux. Car le nomade, pour un *'adîb* imprégné de poésie bédouine, c'est un peu le bon sauvage des philosophes du

XVIII[e] siècle : l’homme à l’état de nature (*fitriya*), dont le libre arbitre n’est entravé ni par l’arbitraire du prince, ni par les contraintes de la vie en société. En un mot, un homme libre : *hurr*. La condition historique de ces Sanhâja n’est pas sans rappeler celle des tribus arabes du Hidjâz au temps de Muhammad. Ils vivent dans un état de transition entre deux âges de l’Histoire qui les rend disponibles pour s’unifier dans l’élan d’une entreprise conquérante. Les initiateurs du mouvement opéreront d’ailleurs une réitération consciente de ce commencement absolu, tant le Prophète est non seulement le modèle de l’homme parfait (*al-insân al-kâmil*) auquel se conformer, mais un réformateur de société à imiter sans fin.

Abdallah b. Yasîn le Djazûli sera le catalyseur de cette fusion. Et Yahyâ b. Ibrahîm, un émir des Gudâla, l’opérateur de cette réaction. Ce dernier, à l’occasion du hadj, prend conscience de l’incomplétude de la conversion des siens à l’islam. À son retour à Tunis, il s’en ouvre à un *fqîh* malékite d’origine marocaine, Abû Imrân al-Fâsî, qui lui propose d’envoyer en son pays natal un de ses disciples, Abdallah b. Yâsin. Ce dernier avait été façonné dans le moule malékite de Cordoue et Kairouan. Après une première expérience de réislamisation forcée, il se fixe en pays Gudâla. Là, il expérimente une méthode qui associe une sorte de réarmement moral et un *drill* militaro-spirituel inculqué à coups de fouet qui sidère ses contemporains. Pour entrer dans le lieu où s’opère cet alliage d’exercices religieux et guerriers (un ribât), ne convient-il pas de supporter 100 coups de fouet pour tous ses péchés antérieurs ? Pour tout manquement à la prière ou toute prosternation mal conduite, n’inflige-t-on pas à l’oublieux le fouet jusqu’à résipiscence ? L’adultère et le vol sont eux aussi implacablement châtiés et la dîme sur les affiliés au ribât élevée jusqu’au tiers de ses biens. À tendre autant le ressort de la vertu de ses adeptes, Yâsin ne fait pas long feu chez les Gadûla. Il en est chassé après la mort de son protecteur et, à défaut, s’installe chez les Lamtûna, où il va faire office de conseiller spirituel auprès du chef du clan hégémonique des Beni Turgût, Yahyâ b. ‘Umar. Une sorte de direction bicéphale se met en place, insolite en terre d’islam, qui réserve au chef tribal le pouvoir d’exercer sur ses gens la force coercitive et à l’étranger venu d’ailleurs la faculté de les plier à l’obéissance craintive d’un imam pour qu’ils se conforment plus strictement à la loi de Dieu (la *shari’a*). Bien vite, le levier mettant en branle une communauté en ébullition permanente sera ce mot d’ordre programmatique rapporté par al-Bakrî : « Le prédicat de la Vérité et l’abolition de toute injustice et toute fiscalité non coranique[2]. » Une première communauté d’environ un millier d’âmes s’édifie, sans qu’on sache trop bien ses

conditions de fixation. Selon le *Rawd al-qirtas* d'Ibn Abî Zâr[3], les disciples de Yâsin se retranchèrent dans un, puis plusieurs, lieux retirés dans le sud du Sahara : vraisemblablement à l'embouchure du fleuve Sénégal ou au large de la Mauritanie, dans l'île d'Arguin. Le *bilâd as-Sudân* fut bien leur première frontière, au sens tant métaphorique que spatial. De là provient qu'on les désigne sous le nom d'*al-murâbitûn* (les gens du *ribât*, ceux qui sont attachés par la foi), à quoi s'ajoute l'appellation, folklorisante, d'*al-mulaththamûn* (les porteurs du voile). Pour al-Bakrî et pour Ibn 'Idhârî[4], il n'y eut pas de ribât planté au bord du pays des Noirs. La formule est employée comme un succédané des ribât qui cerclaient le Tamesna, livré aux Barghwâta, et un procédé pour se préparer au combat contre le chrétien en Espagne. Il nous importe moins aujourd'hui de localiser le lieu où s'expérimentèrent les premières communautés émotionnelles se réclamant de Yâsin (ce que l'archéologie recherche assidûment encore à ce jour) que de comprendre la métamorphose de l'homme d'une tribu en *murâbit* et d'en mesurer le coût psychique. Or à cet égard nous ne disposons d'aucun témoignage de l'intérieur comme c'est le cas pour les saints du XIIe siècle et les marabouts du XVe.

Privilégions cet éclairage indirect du qâdî 'Iyâd de Sabta (Ceuta), favorable à un mouvement dont le malékisme est l'idéologie porteuse et qui, vraisemblablement, a été dirigé de loin par les savants docteurs de Kairouan : « Tous lui [Abdallah b.Yâsin] obéissaient. Sa conduite des affaires et ses décisions étaient connues et retenues ; les cheikhs des *murâbitûn* les suivaient et retenaient de ses fatwas et de ses réponses aux questions juridiques des points dont ils ne s'écartaient pas. Ils faisaient observer par tous la prière collective [du vendredi] et punissaient ceux qui s'en abstenaient de dix coups de fouet pour chaque *rak'a* (génuflexion) négligée, car, pour lui, seule était valable la prière dirigée par un imam, étant donné leur ignorance de la récitation du Coran et du rituel de la prière[5]. » On ne saurait mieux faire ressortir l'extraordinaire vague de ferveur qui accompagna le périple d'Abdallah b. Yâsin au prix d'un remodelage des esprits et d'une discipline du corps préfigurant les techniques d'endoctrinement en vogue au sein des sectes contemporaines. Mais on aimerait comprendre comment l'adhésion à cette communauté d'hommes neufs s'articulait avec les vieilles adhérences à l'esprit de clan : la fameuse *'asabiya* d'Ibn Khaldûn ? L'homme du ribât met-il en veilleuse l'homme de la tribu ? L'expérience almoravide est-elle, à l'instar de la première communauté prophétique de Médine, une tentative de transcender l'esprit de corps pour dépasser la tribu ? ou bien en reste-t-elle à une conciliation instable entre deux

allégeances antinomiques ? Les textes disponibles ne nous éclairent guère sur les contours de cette métamorphose. Ils émanent de lettrés citadins peu attentifs aux mots et choses de la tribu et qui sont tous favorables en sourdine à l'entreprise almoravide, parce qu'elle consolide le malékisme en tant que colonne vertébrale de la conscience communautaire post-almohade au XIVe siècle.

On sait du moins que le mouvement almoravide se condense au Sahara dans une cité dont l'utopie égalitaire se concrétise par l'édification de maisons toutes de même hauteur. Puis il sort du désert et se répand au nord comme une boule de feu. Il se propage sous l'égide de Yahyâ b.'Umar, qui meurt en 1056 en arbitrant une rébellion des Gulâla, puis sous l'impulsion de son frère, Abû Bakr 'Umar. Peut-être une vague de sécheresse prolongée précipite-t-elle la sortie du désert de cette coalition pantribale, où le clan des Bani Turgût ne tarde pas à exercer un rôle prééminent. Abû Bakr s'empare de Taroudant, où il éradique un foyer shi'ite rémanent. Puis, par-delà le Haut Atlas, il réduit à merci la principauté d'Aghmât en 1058. Là, il épouse la veuve du dynaste local, un maghrâwî. C'est une Berbère de la tribu des Nafzâwa – Zaynab – qui éblouit ses contemporains par sa beauté, son faste et son sens politique exceptionnel. Entre gens du désert et Berbères sédentaires des plaines, elle remplira le rôle de passeur unique en son genre. Entre-temps, Sijilmâssa et Awdaghust tombent aux mains des Almoravides en 1055. Mais l'espèce de linéarité acquise par le mouvement vacille. Abdallah b. Yâsin meurt en *shahîd* contre les Barghwâta, que les Almoravides matent à grand mal sans extirper complètement leur système de croyance. Abû Bakr, qui fait figure de souverain au nom duquel on bat monnaie, s'éclipse au Sahara pour arbitrer une guerre intestine entre Lamtûna, Gudâla et Gazuk (la tribu d'Abdallah b. Yâsin). Il laisse le commandement des opérations au nord à son cousin Yûsuf b. Tashfîn et lui confie Zaynab pour femme après l'avoir répudiée. Ce faisant, il marque que le désert reste le milieu humain primordial pour asseoir l'entreprise almoravide, qui n'obéit pas à un plan de conquête prémédité. Mais quand il reviendra à Marrakech après avoir rempli sa mission, il se trouvera gros jean comme devant. Entre-temps, Tashfîn s'est imposé comme le seul maître à bord et Zaynab ne souhaite pas retomber sous la coupe d'un Sahraoui un peu rustre. Beau joueur, Abû Bakr repartira mener le jihâd aux confins du pays des Noirs, où il succombera en brave. Qu'une compétition pour exercer le pouvoir, envenimée par une histoire de femme, se conclue à l'amiable frappe les esprits et suggère que la fraternité almoravide transcendait originellement les haines privées.

Abdallâh b. Yâsin avait été l'initiateur charismatique du mouvement baignant dans un halo de merveilleux d'où ressort son fluide de sourcier en plein désert. Il avait pour singularité d'appliquer à la lettre l'injonction coranique de convaincre l'adversaire à se faire musulman avant de le combattre ou de rectifier son hétérodoxie : la *da'wa* avant le jihâd en somme. Son appel à l'esprit de sacrifice (*tadhiya*) transcendant le guerrier sur le chemin de Dieu n'excluait pas l'appel à la fraternité résultant de l'appartenance au même groupe tribal. L'Almoravide combat pour les siens comme « les bêtes pour leurs petits […] l'oiseau pour ses oiselets[6] », professait-il. Yûsuf b. Tashfîn fut lui aussi un combattant pour la foi, au régime de vie ascétique, puisque – nous assure Ibn Abî Zar' dans son *Rawd al-Qirtâs* – il continua à vivre jusqu'à son dernier souffle en homme du désert. Sa vêture était confectionnée en laine et sa provende assurée par de l'orge, de la viande et du lait de chamelle. Ce qui l'autorisa à tancer durement le prince poète de Séville, al-Mu'tamid, qui menait vie fastueuse. Ce n'était pas un esprit exalté, recherchant le martyre comme Yâsin, mais un homme de guerre fondateur d'empire. Si bien que le destin du Maghreb et de l'Espagne musulmane va s'identifier durant presque un demi-siècle à la courbe de sa vie : de 1060 à 1106.

La foudroyante expansion des Almoravides n'obéit à aucun plan préconçu. Au Maghreb, l'avancée à grandes enjambées du souverain zîride de Tunis, Buluggîn, qui joue à saute-mouton par-dessus le Hammâmide de Bougie et vient inquiéter Fès, presse Tashfîn, absorbé par la fondation de Marrakech (en 1060), à réagir. En 1075, il s'empare de la grande cité du Nord au prix d'un monceau de cadavres, puisqu'on devra ouvrir de grandes fosses pour les ensevelir pêle-mêle. Sur la lancée, l'Almoravide occupe Tlemcen où il lancera la construction de la Grande Mosquée. C'est le témoignage le plus probant de l'art monumental almoravide, qui souffrira beaucoup des déprédations almohades ultérieures. En 1076, il s'empare de Tanger et de l'émirat de Nakkûr, qui ne s'en remettra jamais. En 1083, il fonce sur Ténès, puis occupe Alger, où il prend également l'initiative de la construction d'une grande mosquée. Pourquoi ne s'enfonce-t-il pas plus à l'est pour reconstituer l'unité du Maghreb de l'Atlantique à Gabès, voire Tripoli ? Faut-il, comme Henri Terrasse prenant appui sur Ibn Khaldûn, opérer une lecture privilégiant la solidarité entre Sanhâja nomades du Sahara occidental et leurs cousins sédentaires de Kabylie ? Selon lui, les Sanhâja auraient eu pour objectif de prendre en tenaille les Zénètes et de les réduire à néant[7]. Cette hypothèse présuppose que l'ethnicité l'emporte sur les affinités

résultant du genre de vie. Il paraît plus probable que l'aggravation de l'offensive chrétienne en Espagne ait conduit Yûsuf b.Tashfîn à s'arrêter net au cœur du Maghreb médian pour s'embarquer dans le jihâd ibérique. Les émirs de Séville, Cordoue et Badajoz le conjurent de venir à leur rescousse. Et les *fuqahâ'* enjoignent à Tashfîn de porter la guerre là où le devoir et non la volonté de puissance l'appelle. La version établie un ou deux siècles plus tard fera ressortir que le souverain almoravide aurait prié Dieu de lui envoyer un signe. Si la traversée du détroit par son armée s'opérait sans coup férir, c'est que l'expédition avait un sens. Sinon, qu'il ne s'obstine pas dans une vaine aventure. Véridique ou légendaire, cette allégation signifie que Tashfîn eut conscience d'être pris dans un engrenage. Jusque-là, l'Espagne musulmane avait réalisé pour les Maghrébins ce que l'Amérique sera pour les Ibériques : une terre où courir fortune et mourir en *shâhid*. Mais cette frontière, au sens métaphorique, ne constituait pas un fardeau pour l'État maghrébin, ni non plus un impératif catégorique pour la communauté musulmane. Dorénavant, l'Andalousie va être, deux siècles durant, le souci obsessionnel du prince, le remords de la communauté des croyants et le tombeau de l'homme maghrébin. Déjà Tashfîn passera plus de temps à guerroyer en Espagne qu'à régenter ses terres acquises au Maghreb[8]. Les quatre expéditions auxquelles il concourt permutent de sens chemin faisant. Les deux premières ont pour cible la guerre sainte contre les royaumes chrétiens. L'objectif des deux dernières se brouille. Entre-temps, les Sahariens ne s'amollissent guère dans la douceur de vivre andalouse, comme le monta en épingle l'historiographie coloniale. Mais ils s'embrouillent dans le labyrinthe de la complexité ibérique, dès lors qu'ils découvrent que les princes musulmans négocient avec les souverains chrétiens et que mozarabes (chrétiens soumis à la *dhimma* en Andalousie) et mudéjars (musulmans vivant moyennant tribut en territoire reconquis par les chrétiens) ont des comportements d'une opacité troublante, puisque le tributaire d'aujourd'hui peut être le souverain du lendemain. L'aventure du Cid à Valence, à la fin du XIe siècle, illustre la réversibilité des alliances négociées entre les uns les autres. Face à l'intrus surgi du désert, on est entre soi, Ibériques par-dessus la barrière religieuse.

Le 23 octobre 1086, la victoire de Zallaqa (près de Badajoz) remportée par l'Almoravide sur Alphonse VI, roi de Castille, retentit dans tout le monde islamo-méditerranéen, et le concours des roitelets andalous n'a pas été négligeable. En 1088, une deuxième campagne militaire conduite en commun bute sur la forteresse d'Aledo, près de Murcie. Elle révèle à Tashfîn les dissensions entre princes andalous et leurs tractations en sous-main avec la

Castille ou l’Aragon. La troisième expédition almoravide en Espagne, en 1089-1090, prend pour cible les *reyes de Taifas*. Les plus importants sont croqués par Tashfîn, et leurs souverains déposés, à l’exception de l’émirat de Saragosse, trop excentré pour être absorbé. Al-Mu’tamid avait prêté le concours de sa flotte et livré à Tashfîn Algésiras comme base navale avancée en 1086. Las, il est déporté à Aghmât et déplore son exil en des vers d’une âpre authenticité. L’Espagne musulmane, d’abord tombée sous protectorat almoravide, glisse sous l’administration directe de gouverneurs sahraouis et Séville devient une seconde capitale dupliquant Marrakech. Cette annexion reçoit – il est vrai – l’aval des *fuqahâ’* andalous et l’approbation d’al-Ghazâli, le directeur de conscience de l’Orient seldjoukide, dont la voix porte haut et clair jusqu’au Maghreb. En 1094, une quatrième grande opération guerrière aboutit à la reprise de l’émirat de Badajoz. Valence est réoccupée en 1102, après la mort du Cid. Tolède, seule, résiste à cette furieuse contre-Reconquista.

Soulevé par une pareille vague d’expansion guerrière, Yûsuf b. Tashfîn se garde bien de rétablir à son usage le califat omeyyade de Cordoue, englouti en 1032. Il lui suffit du *laqab* d’« émir des musulmans » (et non pas des croyants) et de « défenseur triomphant de la religion ». Ce titre, qu’il aurait adopté dès 1073, lui est confirmé en 1098 par le calife abbâsside de Bagdad, sous haute influence seldjoukide. Ce compromis sémantique fait de l’Almoravide plus qu’un émir tel qu’Idrîs II et moins qu’un calife. Il témoigne probablement d’une lecture par son entourage de l’œuvre d’al-Mâwardî, le premier essayiste en Islam à penser le pouvoir sans le faire découler nécessairement de la doctrine établie sur le califat[9]. La distance s’accroît entre le commun des croyants et le souverain, exhaussé par l’emploi de la troisième personne quand on s’adresse à lui. La correspondance officielle l’atteste. Du tutoiement on passe à l’emploi de la troisième personne pour s’adresser à l’*amîr*, et de « tous frères », où l’on est entre égaux, on s’achemine vers une définition de l’exercice de l’autorité régalienne du prince, qui reflète l’influence de l’Orient abbâsside. Le dispositif étatique se complexifie à mesure que l’empire se forge territorialement. L’influence de l’Andalousie est patente. À l’instar des princes andalous, le souverain almohade dispose d’un *hajib* ou chambellan, d’un *sâhib al-mâl*, sorte de surintendant préposé à la gestion du trésor impérial, d’un *sâhib as-shurta* ou chef de la police et d’un *sâhib al-barîd* ou maître des postes, responsable de la correspondance entre la capitale et les provinces. Il s’entoure d’une garde d’esclaves noirs et slavons (les *saqâliba*) et cela représente le premier gros accroc avec le décor strictement islamique qui habillait le pouvoir des Sahariens.

Les hommes qui actionnent les leviers de l'empire appartiennent presque tous au clan des Banû Turjût, sis parmi les Lamtûna : les gouverneurs de province surtout. Certes les Almoravides ne s'érigent pas en noblesse d'État, faute d'avoir duré, mais ils se muent en privilégiature, que le port du voile met à part. L'interdiction signifiée aux Andalous de porter le *litham* mortifie ces derniers. Elle traduit la volonté d'une caste guerrière de conserver des privilèges arrachés à la pointe du sabre. Cette mesure n'interdit pas à des Andalous de se glisser au sein de l'élite du pouvoir par le biais de la judicature et de la maîtrise de la *kitâba* (l'écriture du Coran). Eux et les gens de Sabta fournissent la couche dirigeante des *fuqahâ'*, avec à leur tête un super-cadi (*qâdî al-quda*), dont on ignore s'il résidait à Séville ou à Marrakech.

Le malékisme constitue le liant idéologique soudant un agglomérat d'émirats, de villes principautés et de tribus. L'imposition de sa version la plus pointilleuse est le fait de *fuqahâ'* à la nuque raide, qui délivrent un visa d'orthodoxie à la moindre décision de l'*amîr*, et s'efforcent de faire triompher non seulement une seule foi, mais une norme unique. Au départ, il y eut les docteurs de la loi kairouanais. Peu à peu, les jurisconsultes andalous s'insinuent dans le tissu interstitiel de l'appareil de pouvoir. Ils délimitent plus strictement encore la frontière entre ce qui relève du licite (*al-halâl*), du tolérable (*al-mubâh*) et de l'interdit (*al-harâm*). Entre le puritanisme des hommes du désert et l'intégralisme austère des docteurs de la loi malékite se noue ainsi une conjonction d'intérêts qui contribue à faire « tourner » la machine impériale. Pas une décision souveraine n'est appliquée sans recevoir l'aval d'une *fatwa*.

Que devient le Maghreb extrême dans ce processus de formation d'un empire ? Deux données ressortent : le décrochement d'avec le Sahara et le durcissement d'une structuration spatiale spécifique. Obnubilé par le Nord, Tashfîn perd le contact avec la Seguia al-Hamra et l'Adrar. Abû Bakr meurt au combat sacré contre les Noirs en 1086. Deux lieutenants assez quelconques lui succèdent. Puis l'entreprise almoravide s'estompe, non sans imprimer sur place un très grand souvenir empreint de nostalgie. Après 1960, la Mauritanie revendiquera être le dernier État à s'inscrire dans l'espace géopolitique construit par les Almoravides. Tout semble indiquer que le Ghâna finit par s'auto-islamiser assez pacifiquement en se passant de la tutelle envahissante du grand frère sahraoui. Quant au Maroc, il s'individualise en tant que catégorie spatiale. Il est subdivisé en quatre gouvernorats. Au nord du Bou Regreg, ce sont le Gharb et la région de Fès. Au sud, se détachent les provinces de Sijilmâssa et de Marrakech. Cette dernière englobe l'ancien royaume des Barghwâta et le Sûs al

Adnâ (prochain). La limite entre le Nord et le Sud ressort déjà, même si elle ne passe pas encore comme au XVe siècle sur l'Oum er-Bia à la hauteur d'Azemmour. Le Sud est hypertrophié par rapport au Nord. Le Maroc se construit par le Sud aux XIe et XIIe siècles, après s'être fait par le Nord au IXe siècle idrîside.

UN DEUXIÈME VERSANT DYNASTIQUE TOURMENTÉ (1106-1147)

Alî b. Yûsuf, fils d'une captive chrétienne et héritier présomptif de Tashfîn depuis 1102, succède à son père presque centenaire en 1106, à l'âge de 23 ans. Cet enfant de vieux, selon le mot de Charles-André Julien, n'a plus rien de lâmtunien. Élevé à Sebta dans une ambiance andalouse, ce souverain pieux et lettré mettrait plus volontiers la main au calame qu'à la pioche, comme son père l'avait fait pour bâtir Marrakech et signifier son abaissement à la condition de simple croyant. Régnant jusqu'en 1043, il va lui aussi être absorbé par la défense du front islamique contre la chrétienté en Espagne, comme si le jihâd devenait l'unique raison d'être de la dynastie. En 1020, il enregistre une cuisante défaite à Cutanda en tentant de reprendre Saragosse tombée aux mains des chrétiens deux ans auparavant. Dès lors les revers s'enchaînent, alors qu'Alphonse « le Batailleur », roi d'Aragon, prend le relais du Castillan essoufflé. À l'arrière, la domination almoravide s'effrite encore plus vite à partir du moment où se concrétise la menace almohade à partir du Haut Atlas. Les cruelles péripéties de cette dégringolade, sanctionnées par l'entrée à Marrakech de l'armée d'Abd al-Mu'min en 1147 et la tuerie des derniers dignitaires almoravides, dont leur prince enfant, importent moins que l'examen des causes objectives de cet effondrement si précipité.

Le réservoir de guerriers disponibles au Sahara se tarit ou est aimanté par la tentative de conquête du Sahel africain. La guerre en Espagne saigne à blanc les Almoravides. Le Sahara occidental, vidé d'hommes, sera repeuplé par les Arabes Ma'qîl au XIIIe siècle, comme une zone de basse pression démographique attirant les hommes en surnombre ailleurs. Des lignes de fissuration se font de nouveau jour, qui détachent les Masifa de la coalition sanhâja nouée par les Almoravides et en éloignent les Gadûla. Les Almoravides ne parviennent pas à renouveler leurs effectifs comme le font les Turcs Seldjoukides qui, eux, disposent de toute l'Asie centrale prolifique. Le tranchant guerrier des *murâbitûn* s'émousse. Longtemps ils surent s'adapter à leur adversaire en lui empruntant

son armement et son savoir-faire militaire. Au commencement, ils se ruaient sur l'ennemi en jetant en avant leurs chameaux sur les campements adverses et en les terrorisant avec des roulements de tambour (*tubâl*) dignes de la fin des temps. Puis, en sortant du désert, ils apprirent à se déployer en ordre de bataille et à s'extraire de la horde chamelière prompte au ghazzou (raid aventureux). Ils empruntèrent aux gens du Nord l'arc et la cavalerie, qui relégua progressivement le chameau au rang d'accessoire décoratif. Ces chameliers métamorphosés en cavaliers s'initièrent à l'art nautique et le dernier des Almoravides en Espagne fondera une thalassocratie aux Baléares. Seule la technique de la guerre de siège urbain, avec son matériel très spécialisé, leur fera défaut. Car leur ordre en bataille longtemps fera prime, qui fait penser aux hoplites de Sparte. Il consiste à disposer trois lignes de combattants successives avec en réserve, par-derrière, la garde impériale, qui intervient seulement quand l'avant flanche. Tout devant, une première ligne, comme dans une mêlée de rugby, s'accroche au sol en mettant genou droit en terre et en tenant dans la main droite une lance fichée dans le sol à 45 degrés, avec le glaive à portée du poing gauche. Les porteurs de javelines et les archers, bref les lanceurs de trait, constituent la deuxième ligne. De la cavalerie se tient derrière en troisième ligne. Les boucliers en peau d'antilope des fantassins sont ce qu'on fait de mieux à l'époque. Quant aux tambours, ils jouent un rôle central dans la guerre des nerfs qui orchestre les grandes batailles[10]. Sont-ce les cottes de mailles des chrétiens qui surclassent les plaques de fer cuirassant les soldats almoravides ou l'équipement lourd des chevaliers qui caparaçonne les chevaux des cavaliers ? C'est un fait que le différentiel guerrier se creuse à partir des années 1120. Si bien que la milice chrétienne, de force d'appoint, devient le fer de lance de l'armée et qu'en définitive les Almoravides tiennent le Maroc grâce aux cavaliers du Catalan Reverter, qui les sauvent des griffes de l'Almohade livrant un premier siège à Marrakech en 1030. Mais, dans la guerre psychologique que leur livrent les nouveaux venus, cette présence de mercenaires chrétiens produit un effet désastreux.

Le fossé croissant entre Andalous et Maghrébins contribue à fragiliser l'entreprise almoravide. Il fut stylisé par les lettrés andalous dès le XIIIe siècle. Ils reprochent aux Sahraouis issus d'une société matrilinéaire de ne pas tenir leurs femmes à leur place. Ils leur tiennent rigueur de leur primitivisme bédouin et leur font grief de se comporter comme en pays conquis. Les Almoravides, eux, ne sont pas loin de considérer les Andalous comme des *Untermenschen* épuisés par l'excès de *hadâriya*. C'est verser dans les facilités du psychologisme. Car nombre de familles de dynastes sont d'origine berbère et une partie notable des

« Arabes » en Andalousie sont des Berbères encore incomplètement décapés de leur enduit d’amazighité (berbérité). On les trouve en particulier sur les marches frontières septentrionales et dans la sierra andalouse : à Ronda ou à Grenade, où règne une branche des Zîrides, qui sont des Sanhâja pur sucre. En réalité, c’est leur rapport respectif aux chrétiens qui crée le clivage le moins anecdotique. Les Almoravides sont de passage. Les Andalous sont installés depuis des siècles dans une relation de proximité conflictuelle avec la chrétienté ibérique, qui tisse des connivences, y compris linguistiques. À la fin du XI[e] siècle s’affirme le genre poétique nouveau du *muwashaha* qui se chante aussi bien en arabe *dârija* qu’en langue romane. La culture politique des Andalous, dans l’obligation de rester, les incline à passer des compromis avec les chrétiens et les éloigne de l’intransigeance forcenée des Almoravides. Entre les uns et les autres ne peut s’établir qu’un malentendu producteur de contresens qui n’a de cesse de s’envenimer.

PANORAMIQUE DU MAGHREB AL-AQSÂ AU MILIEU DU XII[e] SIÈCLE

L’inventaire du monde rédigé pour le compte de Roger II de Sicile par al-Idrîsî comporte des pages éclairantes sur l’état du Maroc peu après la chute des Almoravides[11]. Idrîsî, né probablement à Ceuta en 1100, a étudié à Cordoue, avant de se mettre au service des rois normands de Sicile. Un siècle après al-Bakrî, deux longs siècles avant Léon l’Africain, son coup d’œil sur le Maroc vaut qu’on s’y arrête. Ce Maghrébin sous perfusion d’*adab* andalou méprise les Almohades, un « ramassis de Berbères ». Il ne les nomme jamais que par leur logo idéologique : les « unitariens ». Il les reconduit sans cesse à leur case ethnique originelle : les « Masmoudiens ». C’est donc bien le Maroc des derniers Almoravides qu’il donne à voir. Quelques lignes de force ressortent de cet examen clinique opéré par un cartographe sans pareil à son époque.

Le Sud subsaharien est toujours la locomotive de l’économie sur un axe méridien reliant le Ghâna à la Méditerranée. Deux terminaux aux portes du désert se détachent, outre Sijilmâssa, en perte de vitesse, semble-t-il. Ce sont Nûl Lamta, versant Atlantique, et Aghmât, versant intérieur. Y réside une bourgeoisie marchande ploutocratique qui tranche avec les marchands cosmopolites et puritains de Sijilmâssa. Là, on ne baigne plus dans une version musulmane de la genèse du capitalisme en version Max Weber, mais dans *La Splendeur des Amberson*, c’est-à-dire dans la phase ostentatoire du capitalisme américain. Idrîsî

consigne : « À la porte de leur demeure, ils plaçaient des signes qui indiquaient la mesure de leur fortune. En effet, quand l'un d'eux possédait 4 000 dinars comme fonds de réserve et 4 000 dinars comme fonds de roulement de son négoce, il dressait, à droite et à gauche de sa porte, deux colonnes allant du sol au toit » (p. 74). Au nombre de colonnes exposées, le visiteur pouvait donc lire la place occupée par le quidam dans la hiérarchie locale des fortunes : on est aux antipodes de l'art de dissimuler sa richesse de la bourgeoisie fassie aux Temps modernes. Le dynamisme de la production artisanale est saisissant. Dans le Sous en particulier, où « on tisse […] des couvertures fines, des vêtements de haute qualité comme on n'en peut fabriquer nulle part ailleurs » et où l'on fabrique des « fers d'excellente qualité » (p. 69). À Nûl Lamta, on produit des selles, des mors de cheval, des bâts de chameaux, des burnous. Cette production vendue sur place ou au loin est soutenue par l'essor des cultures de plantes industrielles. Notons en vrac : henné, cumin, carvi et indigo dans le Tafilalt ; canne à sucre raffinée sur place et riz dans le Sous ; l'arganier dans le Sud-Ouest, dont on tire une huile lampante pour l'éclairage et un combustible pour frire les beignets sur les souks ; coton dans le Tadla, de quoi fournir tous les tisserands du pays ; corail à Sabta, avec lequel on confectionne des colliers de perles à l'intention du « pays des Noirs » ; bois du Rif et des plateaux atlantiques au nord de l'Oum er-Bia qui alimente les chantiers navals dans la région de Tanger. Une part substantielle du produit artisanal est exportée, notamment au-delà du Sahara. Idrîsî rapporte que nos marchands « pénètrent dans les pays noirs avec des caravanes de chameaux qui transportent des quintaux et des quintaux de marchandises : cuivre rouge, cuivre teint, couvertures, vêtements de laine, turbans, manteaux, verroterie, nacre, pierres précieuses, épices de toutes sortes, parfums, objets en fer forgé ». Cette énumération de produits manufacturés au Maroc prend à rebrousse-poil la version néomarxiste des années 1960, selon laquelle le Maghreb périclita parce qu'il s'en tint à n'être qu'une plaque tournante commerciale passive entre l'Afrique noire et les villes marchandes italiennes. Il en serait resté au statut de zone de transit pour des caravanes venues d'ailleurs, sur lesquelles l'appareil d'État prélevait une rente stérilisée par les dépenses somptuaires et l'entretien de milices prétoriennes.

Le commerce transsaharien n'est pas seul à irriguer l'économie de marché. Dans les plaines atlantiques, l'essor de l'économie céréalière est patent. Son surplus est exporté dans une série de ports ou darses littorales : les *marsa* de Fédala, Anfa (Casablanca), Mazagan (al-Jadida), 'Asafi (Safi). Fédala – précise Idrîsî – « est visité par les navires d'Andalousie et ceux de tout le rivage

méridional [de la Méditerranée], qui en emportent des cargaisons de vivres : blé, orge, fèves, pois chiches et aussi des ovins, caprins et bovins » (p. 83). Ces produits représentent encore au XIXe siècle l'essentiel des exportations du Maroc. Le schéma d'une économie de subsistance tournée vers le littoral atlantique est déjà à l'œuvre et un paysage humain quasi millénaire s'esquisse d'un trait encore hésitant. Idrîsî note que « des campements et des villages » parsèment les Doukkala. On est en présence d'agro-pasteurs qui associent la maison en dur et la tente, les labours et les pâquis impliquant des déplacements courts selon des combinaisons qui n'ont peut-être pas beaucoup changé avant le XXe siècle. Car « tous ces groupes – confirme-t-il – sont des laboureurs et des éleveurs de moutons et de chameaux » (p. 79). Concluons à une présence accrue du Maroc atlantique dans l'entité marocaine en lente gestation, que masquait auparavant l'insularité forcenée des Barghwâta et qu'exalte désormais l'appel du marché andalou au déficit céréalier chronique.

Cette dilatation des campagnes favorise l'essor de quelques cités en osmose avec le plat pays, dont nous ignorons souvent l'emplacement, parce qu'elles ont disparu depuis. D'ailleurs le Maroc est déjà un cimetière de villes perdues. Al-Idrîsî en dresse une liste où le verbe « être » à l'imparfait revient comme un leitmotiv. Les unes ne sont plus, sans qu'on sache pourquoi : « Tawira [dans l'arrière-pays de Meknès] était urbanisée, avec mosquée cathédrale (*jâmi'*) et peuplement, nombreux souks et métiers actifs. » D'autres ont été rayées de la carte par les Almohades : « Bânu Tâwudâ a été la première cité du Maroc à subir les exactions des Masmûda, qui ont bouleversé ses assises et l'ont réduite en ruines » (p. 93). Faut-il en déduire que l'urbanisation est en recul ? On constate a contrario la présence de villes neuves qui n'existaient pas au Xe siècle et la montée en puissance de Fès et Marrakech. Les premières bourgeonnent le long du littoral atlantique ou renforcent le réseau urbain de la péninsule tingitane, héritage de Rome. Fès commence à faire figure de grande ville du monde islamo-méditerranéen : « En tant que cité, Fès reçoit tout ce qui est rare comme vêtements, produits divers et beaux meubles » (p. 90). Les Almoravides lui impriment un élan nouveau en agrandissant la mosquée de Qarâwiyîn et en soudant les deux quartiers ou sous-villes antagonistes. Quant à Marrakech, nous savons par d'autres sources qu'elle est auréolée par une palmeraie et dotée d'une couronne de jardins créés ex nihilo grâce à un réseau de khettara, galeries souterraines captant l'eau de l'Atlas et la convoyant sur des dizaines de kilomètres. Aghmât était une ville établie dans le *dîr* en symbiose avec la montagne et la steppe. Marrakech est un défi à la géographie naturelle. C'est une

cité de Sahariens plantée dans la steppe et qui tourne le dos à la montagne. Elle réussit à faire souche grâce à l'étroite association entre hydrauliciens sahraouis et agronomes andalous sous l'égide du prince.

En définitive, il est difficile de porter sur les Almoravides un regard équilibré. Les Almohades font écran entre eux et nous. De même que leur synthèse impériale, qui promeut le Maghreb au centre de l'histoire de la Méditerranée. Si on se décentre de l'histoire des dynasties et qu'on privilégie les « fantassins de l'histoire » (H.-I. Marrou), on comprend alors que c'est peut-être au XIe siècle et au début du XIIe que le Maroc atteint un optimum de développement durable qu'il ne recouvrera plus avant le dernier tiers du XIXe siècle. L'attestent la vitalité des échanges avec l'extérieur, l'intensité de l'activité artisanale, l'essor de l'agropastoralisme, le niveau de peuplement, la densité du réseau urbain. Un indice confirme ce dynamisme économique : les dînars d'or frappés à Fès à cette époque passent pour les plus belles de toutes les monnaies frappées en terre d'Islam au Moyen Âge et l'Occident chrétien se les arrache sous le vocable de « marabotins[12] ».

La construction almohade : le Maghreb extrême, clé de voûte de l'Occident musulman

Chez les Almohades, comme chez les Almoravides, on trouve à l'origine un couple providentiel se partageant la tâche de renverser l'ordre établi et de promouvoir la cité de Dieu idéale. Mais il fonctionne en sens inverse : le porteur du sabre, c'est ici Abd al-Mu'min, l'étranger, et l'homme du charisme, c'est Ibn Tûmart, l'enfant du pays. Dans les deux cas, un message religieux appelant à une réforme radicale de soi et au redressement de la société corrompue tend à bloc le ressort de l'‘*asabiya* nouant un éco-peuple multitribal : ici masmûda et là sanhâja. Mais si on peut envisager une sortie des Sanhâja du Sahara mue seulement par la pression démographique ou l'aggravation de la désertification, on ne peut concevoir la construction politique almohade sans l'impulsion donnée par son fondateur et l'électricité spirituelle qu'il propageait.

LE MAHDÎ IBN TÛMART : UN HOMME, UNE DOCTRINE, UN PARTI

On sait qu'il naît vers 1078/1081 chez les Hargha, tribu berbère établie sur le

revers nord de l’Anti-Atlas. Il opère en tant que taleb le classique séjour d’études à Cordoue, puis à Bagdad, sans pour autant accomplir le hadj. On connaît mieux les circonstances de son retour au pays natal, qui s’étend sur trois ans, grâce au témoignage de l’un de ses premiers affiliés : un certain al-Baydhak, le surnom d’un Sanhâji. À chaque étape de cette pérégrination, en particulier à Bougie et à Marrakech, il fait scandale en exerçant la fonction de censeur des mœurs de ses contemporains avec une sévérité redoublée. Ses disciples et lui brisent les instruments de musique, cassent les amphores de vin et bâtonnent à tour de bras les hommes et les femmes qui circulent pêle-mêle dans la rue. C’est qu’il use de la faculté dévolue à tout croyant par le Coran d’ordonner le bien et pourchasser le mal : l’*ihtisâb*. Il passe d’abord pour un illuminé, voir un être sous l’emprise du démon. Mais il subjugue un groupe de sectateurs qui font corps avec son enseignement et ses appels à rétablir Dieu sur son socle de véridicité (Dieu et le Vrai font un : *al-Haq*). Parmi eux, un petit clerc de Nedroma, croisé à Bougie : Abd al-Mu’min. Il le convainc de stopper son voyage initiatique en Orient et de gagner le Maroc avec lui et il le désigne comme successeur avec pour mission de rétablir la foi ébranlée sur sa base. À Marrakech, il houspille des princesses almohades trop libres d’allure dans l’espace public et soutient deux controverses avec les *fuqahâ’* du prince et les confond sans peine. C’est d’ailleurs à la demande d’Alî b. Yûsuf qu’a lieu la *munâzara* (le débat contradictoire). Dans la cité almoravide, un agitateur de rue s’appuyant sur un groupuscule peut être entendu, sinon écouté, par l’émir des musulmans : voilà une donnée ô combien instructive sur le fonctionnement du pouvoir en Islam, bien moins vertical qu’on ne l’imagine, car le spectre du calife ombre de Dieu sur terre hante notre imaginaire européen. Mais sans doute Abd al-Mu’min a-t-il déjà l’oreille des foules et devient-il dangereux. Il s’en va prêcher à Aghmât et rompt avec l’Almoravide. Il s’enfuit dans sa montagne natale, grossit le nombre de ses adeptes et, après s’être ressourcé au pays natal, il s’installe à Tinmal, dans un contrefort du Haut Atlas occidental plus proche de Marrakech. Entre-temps, il a affiné sa doctrine en écrivant une somme pour convaincre les lettrés et de petits traités de vulgarisation pour les gens du commun. Sa force de persuasion est décuplée du fait qu’il écrit en arabe, mais qu’il pense et parle en berbère. On ne connaît qu’indirectement ces textes, transcrits en pur arabe par des auteurs ultérieurs favorables à l’almohadisme, mais forcés d’en amoindrir l’hétérodoxie. Quatre mots clé structurent son programme de redressement de l’islam.

Tawhîd/unitarisme de la foi posé comme un absolu. De là provient le surnom d’unitariens (*al-muwahiddûn*) pour désigner les disciples d’Ibn Tûmart.

Proclamer que Dieu est absolument un (CXII, 1-2) est une manière de le spiritualiser et de revenir à l'abstraction d'une foi épurée par une opération de rationalisation poussée en profondeur.

Tadjsim/anthropomorphisme. Ce terme stigmatise l'antireligion des Almoravides sous l'emprise des *fuqahâ'* malékites. Ceux-ci ont sombré dans une interprétation littéraliste du Coran et l'imitation servile (le *taqlîd*) des énoncés, qui chapeautent leurs traités jurisprudentiels (*furû'*). Attardons-nous un peu sur le grief d'anthropomorphisme. Il vise une lecture non allégorique des versets, qui prêtent à Dieu des attributs corporels : d'avoir une face, des yeux, une main. Dieu n'est pas à l'image de l'homme. Il n'est pas une personne. Il est le Tout Autre et sa transcendance relève de l'inconnaissable. En vertu de quoi Ibn Tûmart décrète que les Almoravides sont des incroyants, ce qui donne à l'effort pour les exclure de la société la coloration d'un combat pour Dieu : « Tous ceux qui obéissent aux Almoravides dans la désobéissance à Dieu, toutes les tribus qui leur apportent leur soutien, doivent être conviés à se repentir, à réviser leur attitude, à revenir au Livre [le Coran] et à la Tradition [le hadîth], et cesser toute assistance à des gens qui sont des anthropomorphistes, des apostats et des agresseurs[13]. »

Mahdî/le Bien Dirigé. À cet égard, Ibn Tûmart est accordé à son époque, un XIIe siècle qui est celui de la foi, de l'attente eschatologique d'un sauveur et de la fin de l'histoire, tout autant que de la multiplication des saints. C'est pourquoi il n'est pas le seul à s'autoproclamer comme l'homme de la fin des temps[14]. Au début du siècle, un Sévillan, Ibn al-Adîd, passe pour être le fils du dernier des Fâtimides, et tente l'aventure à Sidjimâssa où on le tient fugitivement pour le maître de l'heure. Pour expliquer son échec final, al-Marrakushi, l'historien le plus perspicace des Almohades, souligne qu'il était « étranger de langue et de pays ». Faut-il être du pays et nager dans son idiome pour réussir en tant que mahdî ? Le cas d'Ibn Tûmart semblerait le confirmer. Surgi des profondeurs des Ghomara, un autre *dâ'i* – al-Hâjj al-'Abbâs – se lève sans qu'on sache bien s'il se réclame d'une ascendance fâtimide ou idrîside. La figure justicière du mahdî qui remet le monde à l'endroit est si bien installée au centre de l'imaginaire des hommes de ce temps que c'est un autre mahdî qui faillit emporter l'empire construit par Abd al-Mu'min. Un certain Ibn Hûd, fils d'une blanchisseuse et d'un crieur public de Salé, se fait passer pour le mahdî à Massa, lieu fort dans la symbolique millénariste au Maghreb, et il entraîne avec lui, en 1146-1147, les Haha et Doukkala des plaines atlantiques et la péninsule Tingitane. L'Almohade devra mobiliser une énorme armée pour en venir à bout. Un Andalou de grande

famille – Ibn al-Faras, familier d’Ibn Rushd – se lance également dans l’aventure à partir du Sous et remonte la côte jusqu’aux Regraga à la fin du XIIe siècle. Il se fait passer pour le « cavalier de Qahtân », l’ancêtre des tribus sud-arabiques, dont le Prophète aurait annoncé la réapparition à la fin des temps[15].

*Ma’sûm/*impeccable et infaillible enfin s’avère le mahdî dans l’interprétation du *shar’*, la Loi énoncée dans le Livre. Cette qualification l’autorisera à pratiquer l’épuration sanglante (al-*tamyîz*) des compagnons de route qui doutent, des traînards de la *hijra* qu’il réitère en s’établissant à Tinmal. Foin donc des hypocrites *(munâfiqûn*), ces tièdes qui conservent au fond de leur conscience une poche d’esprit critique !

Un tel assemblage de postulats téléologiques et de croyances populaires tient de l’éclectisme doctrinal. Ibn Tûmart intègre la synthèse théologale néo-asharite, dont il a eu vent à Bagdad en fréquentant un milieu dont la spiritualité a été façonnée par Ghazâli. Là il découvrit la religion du cœur et l’inanité de parvenir au salut de son âme par une gymnastique de l’étude desséchante. Mais, en sens inverse, il considère que l’école de Médine fondée par Mâlik est, des quatre *maddhab*, la plus proche du donné coranique. Aussi préservera-t-il l’armature des jurisconsultes préexistante, après l’avoir mise au pas. Des mu’tazilites, il conserve l’exigence de croire raisonnablement, faisant ainsi contrepoids au dernier Ghazâli. Dieu, sensible au cœur, est également accessible par la raison. Ibn Tûmart filtre dans le fond de kharidjisme, qui habite encore de manière diffuse les croyances, la revendication de fraternité égalitaire, un trait constitutif de la berbérité. Au shi’isme zâhirite, il emprunte la doctrine de l’imam impeccable et lui aussi prétend succéder à Adam, Noé, Abraham, Jésus et les califes bien dirigés, dont Alî fut le dernier. Ne se rattache-t-il pas, lui, un Masmûdi de souche, à ce dernier, par une généalogie forgée de toutes pièces ? Enfin, il entretient des affinités avec le zâhiri Ibn Hazm, qui énonce une profession de foi *(‘aqîda*) minimaliste au nom de l’esprit critique n’interdisant pas à l’aspiration mystique de se frayer la voie latéralement. Ajoutons qu’il baigne dans un climat soufî lorsqu’il recommande à ses affidés : « Ne soyez pas séduits par ce bas monde, car il est vain […]. Il ressemble aux songes d’un enfant. Ne vous reposez pas sur lui, car il est la source de tout malheur et l’origine de toute faute[16]. »

L’empreinte d’Ibn Tûmart sur le mouvement almohade s’imprime autant dans la création d’une structure partisane au cours de sa retraite à Tinmal. C’est un mélange de hiérocratie islamique et d’anarchie ordonnée à la berbère, sans

précédent ni postérité. Une auréole de cercles concentriques entoure sa personne. D'abord, les gens de la maison (*ahl al-dâr*), ses parents ou très proches ; puis le conseil des Dix (*ahl al-'ashra*), ses premiers compagnons recrutés lors de son retour d'Orient ; enfin deux enceintes de délibération qui, à première vue, font double emploi : les Cinquante (*ahl al-khamsin*) et les Soixante-Dix, qui sont probablement bien plus, et dériveraient du sénat oligarchique des chefs de tribu. Car ce sont bien les *'asabiyât* tribales du peuple masmûda que sollicite le mahdî. Les tribus dénombrées dans nos sources d'époque sont celles qu'on retrouve engoncées dans leurs vallons atlasiques à la fin du XIXe siècle, arborant fièrement un nom qui portait beau au XIIIe. Ce sont les Gadmiwa, les Ganfîsa, les Saktâna, les Hintâta, les Urika, les Igulwan (Glawa), les Uzgita et les Haskûra, qui se déployaient au XIIe siècle d'ouest en est.

La capacité du mouvement almohade à entrer en fusion ne provient pas seulement de la culture tribale ambiante baignant dans l'insularité du peuple-tribu masmûda. Elle procède du génie organisateur du mahdî, qui consiste à adjoindre à une élite du pouvoir à composante ethnique un contre-pouvoir dont la légitimité est d'inspiration tout autre. Ce sont les *talaba*, sorte d'idéologues du régime en construction, pénétrés par la doctrine du *tawhîd*, et les *huffaz*, ceux qui ont intériorisé le Coran par son apprentissage par cœur, sorte d'aumôniers des *al-muwahidûn* en campagne – d'aucuns iraient jusqu'à dire commissaires du peuple aux armées. Car l'analogie avec le léninisme, pour autant qu'elle baigne dans l'anachronisme, n'est pas si arbitraire qu'elle en a l'air. L'élimination des déviationnistes n'est pas sans faire penser aux purges des bolcheviques, et l'infaillibilité déclarée du mahdî évoque la certitude de Lénine d'avoir toujours raison sous le masque du Parti, conscience du prolétariat à la science infaillible. La première purge, celle qui décime les compagnons de Tinmal, est dirigée par un des Dix : Abdallah al-Wansharîsî, un nom qui fleure bon la Kabylie. Encore un indice que le mouvement almohade marche autant à la croyance qu'à la tribu.

ABD AL-MU'MIN, LE FONDATEUR D'EMPIRE (1132-1163)

Le compagnon préféré du mahdî n'émerge pas immédiatement après la mort de son maître en 1130, d'abord tenue secrète un certain temps. Il est proclamé en 1132 commandeur des croyants (*amîr al-mu'minîn*). C'est-à-dire qu'il revendique d'être calife. Plus tard, les *fuqahâ'* tant honnis par le mahdî feront ressortir que le califat ne peut échoir qu'à un Arabe qurayshite (de la tribu des Banû Hashim). Sur le champ, cette élection au rang de lieutenant du Prophète

parle au cœur des Berbères, encore imprégnés de l'égalitarisme d'inspiration kharidjite. Elle facilitera la conquête de l'Afrique du Nord par ce Zénète qui atteste du caractère transethnique du mouvement almohade.

La conquête du Maroc l'absorbe une quinzaine d'années. Pour éviter d'être enfoncé en plaine par la cavalerie almoravide, Abd al-Mu'min engage dans la montagne ses fantassins masmûda, marcheurs inusables, et c'est par les crêtes qu'il retombe dans le nord du Maroc oriental. Le choc décisif a lieu en 1145 dans la région d'Oran où le dernier souverain almoravide consistant trouve la mort : Tashfîn b. ‘Alî. Cette victoire ouvre la voie à la prise de Marrakech en 1147 suite à un siège acharné de dix mois et au meurtre du prince enfant, dernier rejeton de la dynastie almoravide. Le monde des villes, qui reste sous l'influence des *fuqahâ'* malékites, se rend avec réticence à l'Almohade. Les campagnes atlantiques sont secouées par l'explosion mahdiste d'al-Massatî en 1148, qui déclenche une deuxième et terrible vague d'épuration. 30 000 personnes au moins auraient été passées au fil de l'épée. En somme, la société au Maghreb extrême se donne aux Almohades bien moins facilement qu'aux Almoravides.

Alors qu'il se préparait à passer en Andalousie, dans laquelle ses contingents ont déjà pris pied, Abd al-Mu'min opte au dernier moment pour la conquête du restant du Maghreb. Il lui faudra pas moins de dix ans pour parvenir à refaire l'unité de l'Afrique du Nord, rompue depuis l'éclipse de Rome, et l'élargir au Sud considérablement. L'Almohade met la main sur le Maghreb central en deux fois. Il supprime d'un trait de sabre l'émirat hammâmide de Bougie, en 1151. Puis, en 1153, il culbute dans les hautes plaines de Sétif les Banû Hilâl, qui s'y étaient enfoncés en profondeur depuis l'Ifrîqiya. Six ans plus tard, il s'engage dans ce royaume zîride dont la souveraineté s'est considérablement amenuisée depuis l'occupation de Mahdiya par les Normands en 1148 et par suite du jeu des forces centrifuges actionnées par les chefs bédouins. En 1161, il parvient à chasser les Normands de Mahdiya, Sfax et Tripoli et à faire rendre gorge aux condottieres arabes.

En Andalousie, l'intervention des Almohades ne fut pas sollicitée de façon aussi pressante que pour les Almoravides. La situation y devient des plus confuses. C'est grâce à une levée en masse des *reyes de Taifas* contre le dernier Almoravide que les Almohades s'arrogent un droit d'intervention. Le coordinateur des Andalous, Yahyâ b. Ghâniya, n'en est pas pour autant un agent des Almohades. Il appartient à une grande famille almoravide. La partie à jouer réservera plus d'un tour aux Berbères maghrébins. En 1157, les Almohades reprennent Almería aux Castillans. En 1160, Abd al-Mu'min débarque en

personne, après s’être longuement préparé à Ribât al-Fath (Rabat, le Camp de la victoire), édifié pour la circonstance. Il intervient moins contre les chrétiens que contre leurs alliés musulmans : en premier, Ibn Mardanîsh, émir du Levant, délogé de Grenade en 1162 alors qu’il menaçait Séville et Cordoue. En 1163, la mort surprend le grand souverain almohade alors qu’il s’apprêtait à repasser le détroit pour réduire à merci ce prince menaçant.

Abd al-Mu’min, grand homme de guerre, fut également l’organisateur hors pair d’une structure de pouvoir impériale qu’il forge sans a priori. À l’oligarchie théocratique initiée par Ibn Tûmart, succède une monarchie héréditaire : le calife désigne de son vivant son fils aîné pour héritier présomptif. L’égalité instaurée entre compagnons s’effiloche au fil des conquêtes. Un partage des tâches implicite s’opère entre les membres de la famille princière (les *sayyid*) et les hauts dignitaires de l’ordre almohade fondé à Tinmel (les *shuyukh*). En somme, un double circuit de pouvoir s’instaure, qui place les fils du souverain à la tête des provinces, mais sous la surveillance de la vieille garde almohade. D’autant plus que la formule des *talaba* est pérennisée, qui permet de surveiller et punir les récalcitrants.

L’armée se diversifie au gré de l’expérience acquise et des gains territoriaux. Elle reflète plus expressément le souci de bâtir un empire. Aux Masmûda s’adjoignent des Zénètes, dont les Gûmiya auxquels le calife appartient, des Banû Hilâl intégrés pour lever l’impôt et faire la police au Maghreb occidental. S’ajoutent des mercenaires chrétiens réduits en esclavage sur les champs de bataille et recyclés dans le maintien de l’ordre au Maghreb. C’est là renouer avec une pratique almoravide, qui prête à discussion au sein du mouvement. La flotte déjà embryonnaire est considérablement étoffée par l’adjonction de 70 navires de guerre et s’élèverait à 400 bâtiments au dire de certains. Elle dispose à Algésiras d’une base navale sans pareille en Méditerranée, si bien que le fameux souverain damascène Salah ad-Dîn finira par demander à l’Almohade de la lui prêter pour venir à bout des royaumes francs. Confrontée à ce changement de style et de méthode, la vieille garde almohade rechigne et parfois complote. Deux frères d’Ibn Tûmart, qui protestaient contre l’abandon du principe électif pour la désignation du calife, sont exécutés sur le champ. D’autres esprits frondeurs sont exilés loin de leur base, comme Qâdî ‘Iyâd, qui est déplacé bien malgré lui de Sebta à Marrakech. Le régime institué vacille, mais ne sombre point. C’est que l’empire a été doté d’une cellule centrale de commandement qui tranche avec le mode de gouvernement encore approximatif des Almoravides. Tout en haut, on trouve un vizir ou kateb faisant office de secrétaire du

gouvernement ou de conseiller en premier du prince. À ses côtés, un chambellan régit le milieu de cour, sans qu'il soit qualifié, comme on s'y attendrait, de *hajîb.* Un préposé à la levée de l'impôt (*sâhib al-ashghâl*) et un chef de la police (un *hâkim*) demeurent des gestionnaires recrutés chez les *shuyukh* masmûda. Les techniciens du pouvoir se recrutent comme précédemment en majorité chez les Andalous. On en sait fort peu sur le fonctionnement concret de cet appareil de pouvoir. On voit se répandre l'usage du terme Makhzen pour le désigner au seuil du XIIe siècle. La fiscalité est complètement remaniée après qu'Abd al-Mu'min a introduit en Ifrîqiya une technique du prélèvement de l'impôt moins rudimentaire qu'au préalable. Il conçoit le projet de cadastrer tout le Maghreb, de Barqa, en Cyrénaïque, à Nûl, dans le sud du Maroc, et de le soumettre à l'impôt levé par droit de conquête, le *kharâj*, comme si le nord de l'Afrique était encore majoritairement peuplé de non-musulmans soumis au tribut. C'était faire l'aveu que la société était coupée en deux : les unitariens et les autres. Mais le souverain agit-il par conviction doctrinale ou bien s'agit-il d'un expédient pour combler le trésor impérial ? Et la mesure fut-elle appliquée en dehors de l'Ifrîqiya ? L'absence de révolte fiscale d'importance autorise à en douter. Par contre, la conversion des Banû Hilâl en tribus gendarmes perceptrices de l'impôt sur les subsistances est un fait certain. En échange de quoi se développe la formule de l'*iqtâ'*, concession de terre et de droits de police à l'agent fiscal, qui n'atteindra toutefois jamais les proportions que ce procédé acquiert en Orient, et qui semble avoir encore épargné le Maroc au XIIe siècle.

TROIS SOUVERAINS AU PAROXYSME DE LA PUISSANCE : YÛSUF, YA'QÛB AL-MANSÛR ET MOHAMMED AL-NÂSIR

Abû Ya'qûb Yûsuf, qui règne de 1163 à 1184, n'est pas le fils aîné d'Abd al-Mu'min. Il est désigné par les *sayyid*, sans concertation avec les *shuyukh*, ce qui atteste de l'érosion de la *'asabiya* masmûda et de l'affermissement de la dynastie fondée par Mu'min. Marqué par un long séjour probatoire à Séville, c'est un homme de haute culture, que ses obligations de souverain impérial contraignent à faire la guerre. Dès 1165, il doit reprendre la lutte contre al-Mardanîsh et mener le jihâd contre les Portugais, qui lancent une offensive dans l'Algarve, par-delà la zone frontière du Tage. Ce sont les *shuyukh* almohades qui viendront à bout de Mardanîsh et rétabliront en 1171 le Levant dans l'empire. À leur tête, on trouve Umar al-Hintâti, qui fait figure de grand connétable des armées almohades et qui, lui aussi, laissera une dynastie de capitaines tenant la région de

Marrakech en grands feudataires indociles. Yûsuf fait sans discontinuer la navette entre les deux rives : c'est un souverain symbiotique entre al-Andalûs et le Maghreb al-Aqsâ. Mais, en 1180-1181, il est rappelé à l'est pour remettre l'Ifrîqiya en ordre de marche impériale après avoir maté la dissidence des Hilâliens toujours bouillonnants de fureur guerrière inapaisée. En 1184, il repasse en péninsule Ibérique et essuie un revers cinglant au siège de Santarem, sur le Tage. Il doit battre en retraite et, au cours d'un combat d'arrière-garde, il contracte une blessure dont il ne se remet pas. Sous son règne, l'empire ni ne progresse, ni ne se rétracte. Il se stabilise. Et c'est surtout Séville qui porte l'empreinte de ce souverain bâtisseur, avec l'élévation d'un palais impérial et le lancement de la Grande Mosquée dont il ne subsiste que le minaret (la Giralda, comme l'appellent les Espagnols). De façon délicate à interpréter, il n'accole pas immédiatement au titre passe-partout d'« émir » le déterminant programmatique « des croyants ». Ce souverain qui sait gouverner les hommes n'aime peut-être pas le faire de trop haut ? Quoi qu'il en soit, son règne fait bien plus l'économie de la violence inutile que celui de son prédécesseur.

Il n'en sera pas de même pour Abû Yûsuf Ya'qub qui, après la retentissante victoire remportée sur la Castille à Alarcos en 1195, s'empresse de revêtir le *laqab* d'*al-mansûr* (le Victorieux) et de revendiquer la charge de commandeur des croyants. Il débute son règne en embellissant Marrakech, où il emploie pas moins de 4 000 ouvriers – dit-on – pour édifier palais et mosquées, dont la fameuse mosquée des Libraires : la Koutoubiya. Mais une formidable sédition qui couve au Maghreb central et se répand en Ifrîqiya le contraint à ralentir cette « politique de civilisation ». La révolte est dirigée par un membre de la famille berbère des Banû Ghâniya, restée attachée à la cause des Almoravides en Espagne après leur effondrement et initiatrice d'une thalassocratie aux Baléares. Avec le concours d'une flotte importante, Alî b. Ghâniya débarque au Maghreb central et trouve dans le Djerîd un point d'appui pour rallier à lui l'intérieur de la Tunisie. Il se fait reconnaître souverain local par le calife (nominal) de Bagdad. Bref, il propose une alternative à l'ordre, contraignant sûrement, étouffant probablement, des Almohades qui, de plus, sollicitent à tour de bras leurs sujets pour nourrir le jihâd en Espagne. Ya'qub al-Mansûr guerroie très rudement contre lui en 1186-1187 et le refoule au désert, sans le vaincre. Tapi là comme un chacal, Alî b. Ghâniya restera à l'affût du moindre signe de faiblesse de l'Almohade et empoisonnera la fin de la dynastie. Les expéditions livrées contre lui saigneront à blanc l'Ifrîqiya et la Tripolitaine. Ce que le Yémen sera pour Nasser, cet émirat logé en bordure du désert le fut pour al-Mansûr et son fils, les

engrenant dans une guerre d’usure inexpiable.

Ya’qub al-Mansûr est à coup sûr le plus grand souverain du Maroc avec son homonyme Ahmad al-Mansûr le Sa’adien. Il est l’égal de Saladin, son contemporain, qui fit si forte impression sur les guerriers francs des royaumes latins en Orient. Comme son père, il disposait d’une culture étendue. Il admirait le grand jurisconsulte poète Ibn Hazm et pouvait converser avec les esprits les plus à la pointe de son temps, tel Ibn Rushd (Averroès). Mécène, il fit de sa cour un milieu qui sut attirer les Andalous les plus raffinés et de Marrakech un foyer artistique et intellectuel à l’égal de Damas et Bagdad. Il n’en demeure pas moins qu’on peut lui imputer deux initiatives au lourd retentissement.

Ce fut d’abord la décision de transporter des tribus arabo-bédouines sises au Maghreb central dans le Maroc atlantique pour y faire la police et lever des autochtones afin d’armer le jihâd en Espagne. À son tour, le Maghreb occidental est affligé par cette infiltration corrosive des nomades qui va perturber profondément les sociétés rurales préexistantes et dont le contrecoup sera d’inciter les Banû Marîn, Zénètes nomades eux aussi, poussés au-delà de la Moulouya, à peser d’un poids accru sur le Maroc des sédentaires[17].

Ce fut ensuite la rigidité idéologique dont témoigna ce souverain en quête d’une idéologie de remplacement au strict unitarisme almohade, sans oser s’en affranchir, croit-on savoir. Ce retour à l’intransigeance dogmatique se concrétisa d’abord par un autodafé des grands traités de casuistique malékite : la *Mudawwana* de Sahnûn (777-855) et le *Nawâdir* (« Choses rares ») d’Ibn Abi Zayd (922-996). Ensuite, il se traduisit dans la mise en demeure faite aux juifs de se convertir ou, à défaut, d’être livrés au supplice et dans l’injonction de porter un vêtement encore plus stigmatisant que ceux prônés par le *fiqh* envers les *dhimmî*. Il consistait en une espèce de caftan aux manches traînant jusqu’à terre, de manière à rendre grotesque qui le portait dans l’espace public. À vrai dire, une première vague de persécutions avait atteint chrétiens et juifs entre 1141 et 1148, sous le règne d’Abd al-Mu’min. Elle aboutit à l’extinction complète du christianisme autochtone. Resta une église avec un évêque à l’usage des mercenaires de confession chrétienne. Elle engendra des tueries de juifs à Sijilmâssa, Marrakech et Fès. La recrudescence des persécutions sous al-Mansûr est plus difficile à interpréter. Nous ne sommes plus dans la phase héroïque de la conquête, quand il s’agit pour les Almohades de se démarquer à tout prix des Almoravides réduits aux abois, dont la milice catalane avait retardé le naufrage. Une structure d’empire s’est échafaudée, a priori favorable à l’acceptation de cette part de composite, d’hétérogène, dont l’État musulman médiéval sut

tellement mieux s’accommoder que la chrétienté latine, unicolore sans exception. L’antijudaïsme décrété d’en haut déclenche un exode de juifs d’Andalousie vers les royaumes chrétiens du nord ou l’Égypte des Mamelouks. Les juifs du Maghreb peuvent moins user de cette échappatoire. Ils se convertissent du bout des lèvres et se retranchent dans la pratique d’une religion du silence, faute de synagogues[18].

Il est vrai que la persécution ne tourna pas à l’Inquisition, sondant le for intérieur de la croyance et traquant les comportements à double sens. Moïse Maïmonide (Ibn Maymûn), le grand penseur judéo-arabe de Cordoue, trouve d’abord refuge à Fès de 1161 à 1165, puis se fixe en Égypte. Dans son *Épître sur la persécution* il concède que « nos oppresseurs eux-mêmes savent parfaitement que nous ne croyons pas à ces paroles qui ne sont prononcées que pour nous sauver du roi, pour l’apaiser par des paroles verbales ». À se fier à al-Marrakushî, al-Mansûr restait perplexe au sujet de la démarche de ces juifs convertis de façade et notre auteur opinait du chef : « Dieu seul connaît ce que cachent leurs cœurs et ce que renferment leurs maisons[19]. » Quoi qu’il en soit, les juifs qui se réfugièrent au Caire transportèrent avec eux leur savoir-faire marchand et contribuèrent à accélérer le report plus à l’est du grand commerce transafricain.

Avec Mohammed al-Nâsir, qui règne de 1199 à 1213, la synthèse impériale acquise ne se défait pas encore, malgré le très grave avertissement infligé en 1212 à l’Almohade par les trois royaumes coalisés de Castille, Aragon et Navarre à Las Navas de Tolosa, au bord de la sierra Morena. Al-Nâsir, sauvé in extremis par sa garde noire, ne semble jamais s’être remis de cette bataille longtemps indécise. Il meurt un an après, à l’âge de vingt-sept ans. Ce fils d’une captive chrétienne, héritier désigné par al-Mansûr, tranche sur ses prédécesseurs par son teint clair, sa barbe rousse, ses yeux bleu foncé. Tout, dans sa personne, suggère l’hybridité, la rencontre des deux rivages, alors que la Reconquista se remet en branle et durcit le choc des monothéismes. Jusqu’en 1212, al-Nâsir maîtrise à peu près le jeu des forces centrifuges. Ne dénombre-t-on pas une seule révolte durant son règne, fort bref il est vrai ? Elle est le fait d’un descendant des Fâtimides, capturé dans la région de Fès, supplicié et brûlé à une porte de la ville : Bab Mahrûq (la porte du Brûlé). Surtout, il parvient à couper Yahyâ b. Ghâniya de ses arrières maritimes et à le rejeter encore une fois au désert. Entre-temps, ce dernier avait réoccupé le Maghreb central et opéré un raid jusqu’à Sijilmâssa, qu’il dévasta de fond en comble. Avec une flotte de 300 navires, al-Nâsir s’empare des Baléares et coupe le fil entre l’émir insurgé et les chrétiens

(l'Aragon, Gênes, Pise) qui le soutenaient à fond. Les Almohades administrent la preuve qu'ils disposent encore de la suprématie navale en Méditerranée occidentale. Mais c'est leur chant du cygne. En effet, en Ifrîqiya, un gouverneur énergique, Abû Mohammed ben Abû Hafs, ne tarde pas à détendre le lien d'allégeance avec Marrakech. On est au départ de la brillante dynastie des Hafsides, qui régentera la Tunisie jusqu'aux Ottomans, avec pour point d'origine les Hintata du Haut Atlas, et en portant la marque idéologique des Almohades.

LA DESCENTE AUX ABÎMES D'UNE GLORIEUSE DYNASTIE (1213-1269)

Dix souverains almohades se succèdent durant ce demi-siècle bourré de fureurs guerrières et de violences tribales. On retiendra quelques moments clés de cette descente aux enfers.

Yûsuf II, le fils d'al-Nâsir, règne dix ans, mais ne gouverne guère. Il a dix ans à son avènement. Les *sayyid* reprennent la main et maintiennent un semblant de cohésion impériale. Yûsuf meurt très jeune sans descendant. Une première guerre de succession éclate, qui, comme dans un tourniquet, élimine l'un après l'autre les prétendants parvenus au faîte de l'État. Ce sont Abû Mohammed 'Abd al-Wahîd, au sobriquet d'*al-Makhlû'* (le Destitué), évincé au bout de huit mois, Abdallah al-Mansûr, assassiné au bout de quatre ans, et enfin, Idrîs b. al-Mansûr al-Mâmûn, qui s'autoproclame calife à Séville et vient à bout des *sayyid* et des *shuyûkh* grâce à l'appui de Ferdinand III de Castille, en lui versant tribut contre l'appoint de sa cavalerie.

Al-Mâmûn (1227-1232) répudie officiellement la doctrine almohade et décrète que Jésus jouit de l'exclusivité de l'emploi de mahdî. Il doit faire face à une révolte de la vieille garde, qui dispose de nombre de partisans chez les Hintâta et les Tinmal. Il procède à une purge à l'envers qui saigne à mort les Masmûda, fer de lance du régime almohade, déjà émoussé par la garde de l'empire et le jihâd en Espagne. Un souverain aussi déviant par rapport au credo almohade ne meurt pas sur sa couche.

Après lui, la désagrégation de l'empire s'accélère. En Tunisie, le Hintâti cesse en 1237 de dire la *khutba* au nom du mahdî et mentionne dorénavant son nom propre. À nouveau, l'Ifrîqiya échoit à la Tunisie. En Espagne, al-Mutawakkil – un aventurier surgi peut-être de la région de Saragosse – a pour dessein de rattacher l'Andalousie au califat abbâsside replié au Caire, sous prétexte qu'il incarne mieux l'universel de l'umma que les Almohades. Il ravive les

autonomismes locaux et favorise objectivement la Reconquista, qui se précipite. Lorsqu'il est assassiné en 1238, seul Mohammed b. Yûsuf al-Nasr tire son épingle du déchaînement des forces autonomistes en s'emparant de Grenade, qui sera le dernier réduit musulman. Cordoue passe aux mains de Ferdinand III de Castille en 1236 et Valence tombe en 1238. Cependant qu'Alphonse IX, roi de León, s'empare de l'Estrémadure en 1232.

Dans l'empire en perdition, le plus long règne d'al-Rashîd – dix ans – ne marque aucun répit, malgré la restauration d'une croyance conforme à l'almohadisme. Le très jeune souverain (quatorze ans à son avènement) souffre d'une infirmité de la main droite qui l'empêche de signer la correspondance impériale sans le secours d'une main obligeante. Il a à affronter au Maroc même la première guerre civile ponctuant le périple almohade. Il en réchappe grâce au concours d'une coalition ô combien hétéroclite de mercenaires chrétiens, d'arabes Sufyân et de Haskura, ultimes vétérans de l'épopée almohade. En définitive, il est lui aussi mis à mort en 1242 par des Arabes Ma'qîl dans la région de Fès, où il cherchait refuge.

Après al-Rashîd, la chronique des luttes pour le pouvoir sombre dans l'illisibilité. Ce qui surnage de cette bouillie de violences tribales ou claniques, c'est l'émergence des acteurs qui vont structurer le champ de forces maghrébin à compter de la seconde moitié du XIIIe siècle. Dans la région de Tlemcen, qui échappe désormais au Maghreb extrême, se cristallise à partir de 1236 le dynamique émirat zénète des Banû 'Abd al-Wâhid. Entre la Moulouya et Fès s'affirment les Banû Marîn, autres Zénètes qui leur sont à la fois symétriques et irrémédiablement hostiles. Dans le Gharb, les grandes tribus arabes des Khûlt et des Sufyân s'implantent durablement. Dans le Haut Atlas, les rescapés berbères Hintâta et Haskura montent la garde.

Pour rendre compte de cette perdition chaotique des Almohades, on dispose de deux grilles de lecture. Celle proposée par Henri Terrasse prend pour appui la thèse d'Ibn Khaldûn sur le cycle oscillatoire des dynasties. Elle mobilise les stéréotypes en cours sur l'« individualisme des Berbères » et l'« anarchie des Arabes » et met en relief la « corrosion bédouine » de l'empire. Elle conjecture que le milieu dirigeant almohade perdit progressivement le « sens de l'empire », qui souda les Dix et les Cinquante dans une entreprise étatique transcendant leur individualité propre. Terrasse est plus convaincant lorsqu'il constate que les Almohades s'épuisèrent à lutter sur deux fronts incompatibles à long terme : en Espagne et au Maghreb[20]. Abdallah Laroui ne rejette pas ce dernier argument. Mais il invoque l'absence d'une idiosyncrasie unifiante, comme en Orient le

néo-asha’risme synthétisé par Ghazâli. La croyance almohade était trop polémique pour fabriquer du consensus. C’est son énoncé irrecevable pour le plus grand nombre qui expliquerait l’essor fulgurant du soufisme à partir du XIIe siècle. Certes les Almohades n’ont rien fait pour contrarier le culte naissant des saints fondateurs du courant soufi, qui, tous, leur sont contemporains. Mais ce dernier s’est affirmé sans eux et, implicitement, contre eux, comme un espace de compensation face à la sévérité imployable de l’almohadisme, cette épure d’islam pour intellectuels imperméables au Dieu sensible au cœur des simples[21]. Laroui explique également la fin des Almohades par des raisons économiques. Le grand commerce transsaharien aurait été rabattu sur l’Égypte des Mamelouks et capturé in fine par les républiques marchandes de Gênes, Pise, puis Venise. Il en serait résulté un assèchement du trésor étatique, contraignant les Almohades à guerroyer en Ifrîqiya et en Espagne pour solder la soldatesque et armer une flotte. Or on sait a contrario que l’or d’Afrique noire continue à parvenir jusqu’à Salé. On ignore pourquoi les Almohades ont abandonné la monnaie or en vigueur sous les Almoravides et se sont rabattus sur un dirham en argent. Mais on est certain que celui-ci, frappé en quantité bien plus abondante, a contribué à unifier l’Occident musulman et à monétariser les échanges relevant encore du troc. Quant aux accords de paix et de commerce conclus entre 1155 et 1189 avec les cités portuaires d’Italie, ce ne sont pas du tout encore des traités inégaux, par comparaison avec les traités arrachés au Maroc par les États européens à partir du milieu du XIXe siècle : ils ont pour objet d’entraver la piraterie et de normaliser des échanges non asymétriques. Le Maghreb exporte jusqu’en Flandre des cuirs et pelleteries de Fès, du sucre et du cumin de Marrakech, des dattes et aluns blancs de Sijilmâssa, de la cire, de l’alun, du plomb de Tunis.

Faire remonter au XIIe siècle la disproportion entre les économies des deux rivages est prématuré. Pas moins de trois indices suggèrent que la dynamique du Maghreb occidental est entretenue par des mécanismes autocentrés. Le fait est que Fès devient une ruche manufacturière. En témoigne un document établi pour des raisons fiscales, qui recense pas moins de 3 490 ateliers de tissage, 86 tanneries, 116 teintureries, 12 forges, 11 verreries, 472 moulins hydrauliques, etc.[22] Dans la campagne s’esquisse un réseau de villas (au sens romain du terme) almohades, que l’archéologie coloniale avait commencé d’exhumer : par exemple celle qui pourrait avoir appartenu à un haut dignitaire almohade dans la cuvette de la Bahira au nord de Marrakech. Elle combine un équipement hydraulique de grand format et un grenier fortifié d’importance. On est en présence d’une vaste entreprise agricole, qui sera dévastée par des bédouins au

XIVe siècle[23]. Et puis de nombreux ateliers de frappe monétaire dispersés de Tunis à Sijilmâssa émettent le fameux dirham carré des Almohades, une monnaie argentifère et non plus aurifère, il est vrai, signe que les Almohades ne maîtrisent plus aussi bien que les Almoravides les axes caravaniers transsahariens : le centre de gravité de leur empire s'est déplacé plus au nord.

LES ALMOHADES : UN ART DE BÂTIR ET UNE PENSÉE EN CONTREPOINT DE LA SOCIÉTÉ

Les Almohades resserrent le contact noué par les Almoravides entre l'Andalousie et le Maghreb. Et pourtant, dans l'art du bâtir et de la plastique monumentale, ils engendrent un art moins hispano-mauresque que berbéro-andalou. Ce dernier combine la propension à l'abstraction dont témoignent le décor géométrique des tapis berbères et le raffinement ornemental poussé jusqu'au maniérisme cultivé par les Andalous à Cordoue, en particulier aux Xe et XIe siècles. Un imaginaire entrelaçant ces deux sources d'inspiration se forge et se projette sur les portes monumentales, les remparts, les mosquées et les palais construits par les Almohades. Il porte la marque d'un style fait de puissance retenue et de magnificence austère. Comme l'attestent au Maroc les portes monumentales de la casbah des Oudaïas et de Bab Rouah à Rabat et les mosquées de la Koutoubiya à Marrakech et de Tinmal, érigée en nécropole de la dynastie.

Cet art monumental s'adosse sur une technique du bâti dont la gamme s'enrichit par rapport au siècle almoravide. Au moellon – matériau des édifices antérieurs comme à la mosquée de Qarawîyîn, édifiée à partir de la fin du IXe siècle – s'ajoute la pierre de taille, utilisée pour bâtir la grande mosquée de Cordoue, lancée par le souverain omeyyade Abd ar-Rahman Ier en 786. En usage en Andalousie, la brique est introduite pour orner les arcs, les piliers, les minarets des mosquées. Et se répand l'emploi d'une espèce de béton pour consolider les sanctuaires et étayer les imposantes murailles des cités, à l'instar de Ribât al-Fath (Rabat). C'est un mélange de terre caillouteuse et de chaux passé au pilon dans des coffrages chevillés avec des pièces de bois pour soutenir les murs et laissant des ouvertures disposées en bandes latérales. Le plan des mosquées almohades a pour particularité d'être en T comme en Orient. Aux nefs de l'oratoire, perpendiculaires aux murs de la *qibla*, il en ajoute deux, qui sont perpendiculaires à la nef centrale. À Tinmal et à la Koutoubiya, des arcs lobés ornent le mur de la *qibla* et se substituent aux arcs brisés utilisés auparavant.

Tout est composé pour faire ressortir la dimension liturgique de chaque élément constitutif de la mosquée, bâtiment qui parle de Dieu sans ambages, à l'instar des basiliques romanes contemporaines. Les minarets, à la verticalité trapue et non plus longiligne, sont dotés d'une rampe d'accès au sommet qui s'enroule autour de la tige centrale faite de salles à coupoles superposées. La façade et l'intérieur des mosquées usent d'une discrétion décorative qui contraste avec la tendance à surcharger d'éléments ajourés les édifices religieux en Andalousie. On note cependant l'emprunt à celle-ci de la voûte à stalactites et de réseaux ornementaux en lignes entrelacées. Le décor floral use largement de la palme lisse et de palmettes surimprimées. Des carreaux en céramique ornent le minaret de la Koutoubiya. Mais il n'est pas interdit de voir dans la mosquée de Tinmal, plus ramassée, plus géométrique encore, l'archétype de l'art almohade. En émane une grandeur tragique caractéristique du théocentrisme almohade et de son refus des concessions. La Koutoubiya s'élance à l'assaut du ciel dans le Haouz de Marrakech comme pour se perdre dans l'infiniment grand. Tinmal se blottit en bas d'un vallon de bout du monde en symbiose absolue avec le paysage alentour, décharné, désolé, comme en une anticipation, saisissante, de l'art abstrait[24]. Ce dépouillement poussé à l'extrême transparaît également dans les dirhams, qui renoncent à l'écriture coufique, se limitent à l'emploi de caractères cursifs et ne mentionnent ni la date de la frappe, ni le nom du souverain, comme si celui-ci s'effaçait devant la prééminence absolue de Dieu.

L'almohadisme correspond aussi à un mode de pensée philosophique unique dans le monde musulman médiéval, qui s'abreuve à l'aristotélisme. Un étroit cénacle de penseurs d'une hauteur de vues exceptionnelle va s'abriter à l'ombre du souverain pour forger un système. On n'entrera pas dans le détail de ce travail de conceptualisation, qui appartient à l'histoire de la pensée. On relèvera un fait topique et on prendra pour archétype du penseur contemporain du moment almohade Ibn Tufayl, un Andalou, comme Ibn Rushd (Averroès), qui, une fois passé au service du prince à Marrakech, le fit venir sur place. Trois souverains furent hommes de haute culture : Abû Ya'qûb, Ya'qûb al-Mansûr et al-Ma'mûn. L'historien Al-Marrakushi rapporte longuement le témoignage d'Ibn Rushd, pressé par Abû Ya'qûb d'entreprendre ses fameux trois commentaires d'Aristote. Cette commande s'opère au cours d'un entretien où le calife lui demande, à son extrême confusion, ce que les philosophes pensent du ciel : « Le croient-ils éternel ou advenu dans le temps ? » Et, pour mettre à l'aise notre Cordouan très embarrassé, il opère quelques variations avec Ibn Tufayl autour de ce motif à haute teneur conceptuelle : « Il rappela ce qu'avaient dit Aristote, Platon et tous

les *falâsifa* ; il cita, en outre, les arguments allégués contre eux par les musulmans. Je constatais chez lui une érudition que je n'aurais même pas soupçonnée chez quelqu'un de ceux qui s'occupent exclusivement de cette matière. Il fit si bien pour me mettre à l'aise que je finis par parler et qu'il m'apprit ce que j'avais à en dire[25]. » Ibn Tufayl personnifie excellemment cette conjonction entre souverains almohades et grands esprits du moment. Né en 1110 à Guadix, près de Grenade, il conduit sur place une double carrière de secrétaire de cour (kateb) et médecin. Il est appelé à servir à Sabta le gouverneur, un fils d'Abd al-Mu'min. Puis, il se fixe à Marrakech pour y faire office de médecin attitré d'Abû Yusûf jusqu'en 1182. Sur sa recommandation, Ibn Rushd lui succède, mais il subira une disgrâce (éphémère), car le souverain ne peut se couper définitivement du milieu des *fuqahâ'* malékites.

L'un et l'autre prennent pour cible les docteurs de la loi, dont ils pourfendent l'étroitesse d'esprit et la propension à tout ramener à des chicaneries de juristes faisant abstraction du Coran, du hadîth et du *kalâm*, c'est-à-dire l'apologétique défensive de l'islam – pendant de la scolastique en chrétienté latine. L'un et l'autre ont pour objectif de parvenir à l'exercice de la raison, assimilée par Ibn Jubayr à la « faculté logique qui passe en revue les choses sensibles individuelles pour en dégager l'idée générale ». De son œuvre foisonnante nous avons conservé seulement un conte philosophique d'une étonnante modernité : *H'ayy ibn Yaqzân*, dont l'édition d'Oxford bilingue, en arabe et en latin, fut prisée par Leibniz et Spinoza. Le héros (H'ayy ibn Yaqzân) est un nourrisson abandonné sur une île déserte et qui survit en étant allaité par une gazelle. Une fois adulte, il rencontre Asâl, qui tient le rôle de garant de l'expérience existentielle de H'ayy et dans l'ombre duquel se profile peut-être le calife almohade. Entre-temps, il a franchi tout seul les sept stations qui conduisent du stade de la *fitra* (la prime nature) à l'étape ultime et sublime d'ami de Dieu. Son itinéraire spirituel de grand solitaire se calque sur celui d'Abraham dans le Coran (VI, 74-83), qui chemine vers le Dieu unique sous l'influence de l'inspiration (*ilhâm*) et de la raison (*'aql*), qui est consubstantielle à la vérité (*haqîqa*). Car, chez Ibn Jubayr, il n'y a pas de conflit entre la foi et la raison, mais liaison constante. L'Être transcendant que découvre H'ayy coïncide avec le Dieu un et créateur d'Asâl. Ce dernier, après l'avoir entendu, « ne douta point que toutes les traditions de sa loi religieuse relatives à Dieu – Puissant et Transcendant –, à Ses Anges, à Ses Livres, à Son paradis et à Son feu, ne fussent des symboles de ce que H'ayy avait vu directement […]. Alors […] lui apparut l'accord de la raison et de la Tradition[26] ». Mais cette rencontre, rarissime au cours de l'histoire universelle,

entre le philosophe et le prince ne résista pas au déclin de la dynastie.

Peut-on parler, comme Mohammed Arkoun, d'un sujet pensant collectif porteur d'une pensée arabe maghrébine spécifique s'élaborant au XIIe siècle, qui serait le fruit d'une acculturation de la pensée andalouse par les Berbères à partir des Almoravides ? Faut-il introduire, comme le soutient le philosophe marocain al-Jabri, décédé en 2010, une ligne de démarcation abrupte, qui passerait entre Ghazâli et Ibn Rushd[27] ? D'un côté, la connaissance de Dieu par la force illuminative de la mystique (l'*ishrâq*), de l'autre la recherche du *haqq* (du Dieu confondu avec le Réel) par l'effort de la logique raisonneuse (*al-'aql*) ? Le Maghreb serait-il tombé en décadence intellectuelle pour avoir oublié Ibn Rushd et s'être rallié à la voie contemplative de l'Orient ? Il est patent que cette manière de sentir et de penser portée par les Almohades à un si haut niveau conceptuel correspondit aux attentes d'un milieu de cour faisant trait d'union entre Séville et Marrakech. Mais collait-elle aux aspirations des gens ordinaires ? La distorsion entre l'élite du pouvoir et le restant de la société nourrira un âcre ressentiment contre les Almohades, qui précipitera l'effondrement du régime. Entre les ruraux, quand ils ne sont pas inclus dans le cercle des chiens de garde, et l'État percepteur et gendarme, le fossé se creuse progressivement.

Les abus fiscaux des Almoravides s'étaient retournés contre eux et avaient facilité la montée en faveur des Almohades. Ce sont les Almoravides qui introduisent la *ma'ûna*, qui, à l'époque, désigne une taxe sur les produits vendus sur les marchés spécialisés dans le commerce des céréales, des huiles et du coton. Eux également qui soumettent à l'affermage les *mukûs* et *qabalât*, qui se limitent encore à des taxes sur les parfums, les savons et le cuivre jaune. L'exaspération franchit un cap lorsque Alî b. Yûsuf recourt à la milice chrétienne pour prélever les *maghârim*. Les Almohades, promus sur un programme abolitionniste, ne tardent pas à rétablir la fiscalité non coranique. Ils confisquent à tour de bras les biens des particuliers et cela explique l'inflation de la formule des habous à titre d'assurance contre la pratique du séquestre. Pour gérer des biens saisis si cavalièrement, ils créent une catégorie d'intendants spécialisés : les *qashâshûn*, qui, simultanément, sont des brasseurs d'affaires. En Ifrîqiya, ils introduisent le cadastre, comme nous l'avons vu, peut-être à partir du précédent romain. La *Rihla* de Tidjani mentionne à propos des habitants de Tunis qu'en 1159 « on commença à enquêter sur les biens ; leurs maisons furent fouillées et on prit tout ce qu'il y avait. On vendit ce qu'il y avait à vendre en fait de propriétés et de biens. Les *umanâ'* partirent à travers tout le pays de l'Ifrîqiya pour partager avec la population tout ce que celle-ci possédait. Aucune région

n'échappa au contrôle[28] ». D'autres témoignages montrent la mise en vigueur de procédés fiscaux aussi arbitraires à Fès, Meknès et Marrakech.

Le style de vie berbéro-andalou ne correspond pas terme à terme au genre de vie arabo-andalou façonné par les normes édictées par l'école malékite. Ce sont deux Maroc citadins qui se frottent sans aménité : Marrakech contre Sabta, pour aller aux extrêmes. Sur les sociabilités urbaines dans le Maroc septentrional, on est mieux renseigné grâce à un recueil de *fatâwâ* du cadi 'Iyyâd[29]. Les consultations juridiques rendues par ce cadi de Sabta (de père fassi et de mère andalouse) offrent de précieux éclairages sur la structure familiale et le rapport entre les genres dans une grande cité ancrée dans l'échange marchand avec les ports de la côte nord de la Méditerranée. Sabta est avec Bougie et Tunis l'une des premières villes du Maghreb à se doter d'un quartier réservé aux marchands chrétiens. Y prospère un milieu patricien fort éloigné des Almoravides ou des Almohades, même une fois affiné par le stage en urbanité andalalouse.

La famille bourgeoise est fondée sur la monogamie : pas de harem de captives, ni d'esclaves-chanteuses comme à la Cour, peu de concubines. Le puritanisme est prégnant, du moins chez les clercs, qui déplorent la mode, récente, des troupes mixtes d'esclaves noirs s'adonnant selon eux à des chants bruyants et des danses obscènes. Les inflexions à la *Mudawwana* de Sahnûn introduites par le cadi 'Iyyâd et ses collègues opèrent un discret rééquilibrage du rapport de genres. Les pères au Maghreb – on le passe trop sous silence – aiment leurs filles comme les mères leurs fils. Ils s'ingénient à trouver des dispositions qui les protègent contre le despotisme conjugal des mâles. Pour compenser l'inégalité du droit successoral (une fille a droit à la moitié de la part dont jouit le garçon en cas de succession parentale), on a recours à des biais rusés (*hiyâl*) pour garantir aux femmes un minimum de sécurité : non seulement le procédé du habous privé (constitution d'un bien dont la jouissance est réservée à un particulier jusqu'à extinction de sa descendance), mais la reconnaissance de fausses déclarations de dettes, permettant à un père, à sa disparition, de transférer une part de son patrimoine à sa fille. Les femmes, par ailleurs, ont acquis la faculté de gérer leurs biens propres (dont leur douaire, ou *sadâq*) sans restriction. On en trouve qui lèguent leur fortune à un saint local ou aux pauvres. L'une d'entre elles affranchit une jeune esclave et lui offre une maison avec verger, ce qui fait jaser les gens et intervenir pas moins de sept *fuqahâ'*, car de mauvaises langues suspectent l'affranchie de se livrer à la débauche. De plus, la vulnérabilité des femmes privées de droits est corrigée par des dispositions pour atténuer la claustration de la jeune épouse. Les femmes mariées conservent le

droit de visite à leurs parents et licence de passer chez eux plusieurs journées (nuits comprises) lors de grandes fêtes liturgiques. De même obtiennent-elles, l'automne venu, de pouvoir retourner au pavillon parental attenant aux vergers luxuriants autour de la ville. Des actes de mariage stipulent par ailleurs que le mari ne fera aucun mal à son épouse, ni ne la lésera. Qu'il devra lui bâtir une maison, dont l'acte précise la configuration, et la doter d'une domesticité. Ce souci de conférer une protection à la femme est étendu aux nourrices, souvent des chrétiennes. Elles conservent un droit de visite auprès de l'enfant une fois sevré, car, soutient-on, le lien affectif qui relie l'enfant à la nourrice est plus fort que celui qui le rattache à ses parents.

Le *fiqh* qui réaménage subrepticement le rapport de genres procède d'un *'urf* local, bref d'une pratique jurisprudentielle qui se distingue de celle en vigueur en Andalousie et anticipe le *'amal* fassi, l'école juridique de Fès qui surgit au XVIe siècle et s'épanouit aux XVIIe et XVIIIe siècles. À n'en pas douter, Sabta fut un lieu où s'expérimenta un art de vivre citadin bourgeois moins strictement codé qu'à Fès et plus en correspondance avec la Méditerranée encore ouverte à tous vents et donc à l'échange des traits de civilisation. La prise de Ceuta (Sabta) par les Portugais en 1415 anéantira cette bourgeoisie musulmane, où la femme disposait d'une éminente et singulière liberté. Mais on présume que Sabta ne vibrait pas au diapason de la société almohade, que la ville ne marchait pas au même pas que l'empire. L'exil du cadi 'Iyyâd à Marrakech sur ordre de 'Abd al-Mu'min et la raide opposition des *fuqahâ'* de Sabta aux *hukkâm* nommés par les gouverneurs sont les signaux avertisseurs de ce divorce. Après les marchands puritains de Sijilmâssa, les bourgeois de Sabta, que nous surprenons en travail d'individuation et de déségrégation des sexes, constituent un deuxième exemple attestant que l'histoire n'est pas écrite d'avance et qu'elle reste parsemée de virtualités inaccomplies.

À Marrakech, la Cour donne le ton au reste de la bonne société locale, ou plutôt lui interdit d'élaborer une synthèse urbaine indépendante des aléas de la roue de la fortune (*al-dawla*, qui signifie aussi la dynastie et l'État : c'est dire leur fragilité !). Mais à vrai dire on sait si peu de choses sur Marrakech en ce temps-là ! Le moment almohade est le seul au cours du Moyen Âge maghrébin que l'idéologie coloniale ait bien voulu créditer de traits positifs sans restriction. Il est perçu par l'idéologie nationale comme marquant l'apogée de la civilisation du Maghreb al-Aqsâ à l'âge de l'Islam classique. Seuls des berbéristes émettent aujourd'hui de fortes réserves, comme si l'almohadisme avait consacré non pas une tentative pour acculturer l'islam, mais la défaite historique des Maghrébins

non arabes, indifféremment juifs et musulmans et avant tout berbères les uns et les autres. Ils considèrent Ibn Tûmart comme un idéologue sanguinaire et Abd al-Mu’min comme un éradicateur de l’irrédentisme berbère. Aucune de ces lectures n’est pleinement convaincante et l’expérience d’empire almohade mériterait d’être réenvisagée en faisant litière de nos a priori dictés par notre immersion dans un tout autre temps de l’histoire.

4. Du XIII*e au* XV*e siècle : l'incertaine parturition du Maroc*

C'est le moment historique où le Maroc surgit comme une figure territoriale encore en pointillé. Les Banû Marîn, prototype de la tribu-peuple nomade, n'assignent aucune limite à leur entreprise, qui prend pour plate-forme le Maroc actuel par le hasard d'une poussée à l'ouest plus forcée que choisie. Ce Maroc émerge par restriction. Si la dynastie des Mérinides renonce en fin de compte à intervenir en Andalousie et en Ifrîqiya, après s'être voulue l'héritière des Almohades, elle ne fait pas son deuil du royaume de Tlemcen tenu par les Zayyânides qui, parce que cousins, s'érigent en ennemi héréditaire. Construction territoriale encore à géométrie variable, le Gharb – comme on dit à l'époque – se caractérise par des données signalétiques qui, au fil des siècles, lui forgeront une personnalité historique singulière. Mais au XVe siècle, on en reste à un proto-Maroc. Ces données de base sont le couple *makhzân*/*sîba* qui s'esquisse et un mode de souveraineté faisant appel à la figure du sultan plutôt que de l'imam. Car tout se passe comme si une culture de la gouvernance (*adâb as-sultaniya*) succédait à celle de l'utopie du sauveur messianique de la communauté des croyants (la *madawiyya*) et à l'idéal du califat (la lieutenance du Prophète). C'est également un climat religieux spécifique qui extrait lentement le Maroc de son sous-sol maghrébin. Le kharidjisme, le shi'isme et le mahdisme, en traversant le Maghreb de bout en bout, avaient contribué à le décloisonner. De même, la version malékite du fiqh conçue en Ifrîqiya (école de Kairouan) et le soufisme avaient œuvré à la définition d'une idiosyncrasie panmaghrébine. Ce qui surgit à neuf au Maroc, ce n'est pas seulement la trilogie saint/marabout/chérif, mais leur mode d'assemblage qui donne le dernier mot au *sharaf*, issu de la noblesse des origines, censé descendre de la parenté du Prophète, et par extension ayant la dignité d'un être irréprochable. À la fin du XVe siècle, le Maroc en herbe fait déjà figure de terre à *shurfâ'*. L'ombre de l'Empire chérifien, selon l'expression consacrée plus tard en Europe, pointe à l'horizon historique du Maghreb

extrême.

Les Mérinides : la plus khaldûnienne des dynasties marocaines

Nous sollicitons ici la *Muqqadima* d'Ibn Khaldûn parce que, dans cette introduction à l'histoire universelle, notre contemporain de Machiavel comprend les dynasties comme des cycles historiques. Au départ, on a une confédération de tribus unies par l'esprit de clan (la *'asabiya*). À la source de celui-ci, on trouve, bien sûr, le culte d'origines communes, mais aussi des vertus cultivées dans toute société bédouine : la frugalité, le courage guerrier, la nomadité qui pousse à ne jamais s'attacher à un lieu pour s'y encroûter. Chez Ibn Khaldûn, la tribu représente le contraire de la société segmentaire. Elle n'a pas pour finalité de s'autoreproduire à l'identique, mais de constituer une formidable machine de guerre rassemblée par le chef du clan hégémonique pour surgir du désert, de la steppe ou de la montagne, et s'emparer du royaume préexistant. Une *dawla* (dynastie) se constitue et dure cent vingt à cent trente ans avant d'être submergée par un autre pouvoir primitif et guerrier (*mulk*). Entre-temps, la dynastie atteint un apogée en se lovant dans le chaud cocon de la ville, qui se confond avec la civilisation (la *hadâra*). Or ce moment citadin est inéluctable pour accéder au faste et porter au paroxysme son *jâh*, cette obsession du paraître, du rang à tenir. Les sédentaires ont besoin des bédouins pour continuer à être, les nomades des citadins pour accéder au paraître. L'esprit de corps se délite. Les murailles de la ville tiennent lieu de *'asabiya*. Les frustes guerriers s'étiolent en passant à la *leisure class* et perdent leur *rujûla* (masculinité). Le prince fait appel à des mercenaires ou à d'autres bédouins que ceux de sa tribu pour se défendre. Il est dorénavant à leur merci[1]. Ce schéma explicatif, fort grossièrement résumé, vaut pour nos trois grandes dynasties impériales. Mais Ibn Khaldûn fait un sort particulier aux Mérinides, sans même avoir vu leur fin. Il comprend que pour arriver au faîte du pouvoir et durer, une dynastie doit combiner l'esprit de corps (la *'asabiya*) et l'imagination créatrice dans le domaine de la foi (l'*istibsâr*), bref proposer une version propre de l'islam. Ce dont n'eurent pas la capacité les Mérinides : même s'ils s'essayèrent à une politique religieuse très volontariste, la légitimité sacrale et la crédibilité politique qui en résulte leur feront défaut jusqu'à leur terme.

UNE NOUVELLE DYNASTIE SUR UN RÉGIME DE BASSE FRÉQUENCE

Plusieurs raisons tenant à la géopolitique contraignent les Mérinides à réviser à la baisse les ambitieux objectifs des Almohades. En Ifrîqiya, ils se heurtent aux Hafsides, une grande maison rescapée du temps du mahdî à Tinmal. Ceux-ci rétablissent à leur compte le califat en Occident musulman et exercent une emprise grandissante jusque dans le nord du Maroc. Tout contre eux, les Mérinides se heurtent, au-delà de la Moulouya, au royaume jumeau de Tlemcen, fondé par les Zayyânides, qui affichent eux aussi une filiation zénète. En Andalousie, les Nâsrides s'emploient à réactiver à Grenade le dernier des *reyes de Taifas* et étendent leur zone d'influence jusque dans le Maroc septentrional, à la manière des Omeyyades de l'émirat de Cordoue. Ajoutons que le royaume du Mali prend la relève de celui du Ghâna et sait jouer sur la pluralité des axes transsahariens en mettant en concurrence Le Caire, Tunis, Bougie, Honaïn, le débouché maritime du royaume de Tlemcen, et Sabta. Enfin, la poussée commerciale des républiques marchandes d'Italie complique ce jeu à entrées multiples. Celles-ci obtiennent des souverains du Maghreb des traités commerciaux de plus en plus avantageux et installent de Tunis à Sabta une économie de comptoir déjà asymétrique. Mais le principal handicap des Mérinides provient de ce qu'ils ne disposeront jamais d'une légitimité religieuse pour couronner leur domination. Ils auront beau courir après les saints et les *shurfâ'* et tenter de faire la synthèse entre ces deux forces montantes, ils ne parviendront jamais à écrire une version singulière de l'islam comme les Almoravides et les Almohades. De fait, ils resteront la version la plus idéal-typique de la *dawla* (la dynastie fuyante à l'instar de la roue de la Fortune) pensée par Ibn Khaldûn, leur contemporain.

Les Banû Marîn forment une tribu-peuple se rattachant au peuple-tribu zénète de la seconde génération, si l'on se fie à Ibn Khaldûn. Les Miknasa, Maghrâwa et Beni Ifren avaient constitué aux IXe et Xe siècles la première vague de cet ensemble berbère logé dans le Maghreb central. Les Banû Marîn et Abd al-Wâhid les remplacent dans un deuxième temps sans qu'on sache trop bien quelle filiation établir entre ces deux générations. Repoussée à l'ouest par les Hilaliens, cette confédération tribale d'éleveurs de chameaux et de moutons pérégrine entre Figuig et la Moulouya au XIIe siècle. Elle regimbe contre le gouvernement almohade, mais s'embarque dans le jihâd en Espagne. Leur déplacement à l'ouest n'a rien d'une infiltration. Comme le met en exergue Ibn Khaldûn, c'est un rush de nomades « saccageant les campagnes et couvrant les plaines de

ruines[2] ». Ils savent à dessein humilier leurs adversaires vaincus. Lorsqu'ils remportent, en bordure du Rif oriental, leur première victoire sur les Almohades en 1214, ils renvoient les rescapés à l'arrière avec pour seul vêtement des feuilles d'hélianthème. Pour l'heure, comme les bédouins arabes, ils ont pour objectif de sortir de la steppe et d'avoir accès aux terres mieux arrosées et plantureuses à l'ouest en se couvrant de la protection hafside. Bref, ils travaillent d'abord pour le roi de Tunis. C'est encore le cas au temps d'Abû Yahyâ, le premier rassembleur de ce peuple-tribu, qui s'empare de Meknès en 1245 et de Fès en 1246 et anéantit une dernière armée almohade près de Taza en 1248. Son fils Abû Yûsuf Ya'qûb (qui règne de 1258 à 1286) s'émancipe carrément du Hafside et parachève la conquête du Maroc. Il force l'entrée de Marrakech en 1269 et met la main sur Sijilmâssa et Sabta, les deux villes clés du commerce transsaharien en version marocaine. Après avoir étendu son emprise au sud sur le Dr'a et le Sous, il renoue avec le jihâd en Espagne avec pour objectif de relégitimer une entreprise guerrière ayant pris la tournure d'une guerre intestine entre croyants. Il traverse quatre fois le détroit entre 1275 et 1286 et contribue à stabiliser la ligne de front avec le royaume de Castille. Mais ce dessein n'est pas facilité par le Nâsride, coincé entre le Hafside, le Mérinide et les royaumes chrétiens, et contraint à de tortueux jeux de bascule pour conserver son autonomie. Si bien qu'en 1282 Abû Yûsuf, qui mourra en *shâhid* à Algésiras, finit par s'allier avec Alphonse X de Castille contre le Nâsride, soutenu par le Zayyânide. La raison du prince l'emporte désormais sur la logique de la guerre sainte.

Son fils, Abû Ya'qûb Yûsuf (1286-1307), n'épuisera pas ses forces vives en Espagne comme son père, un sultan (l'usage de ce titre se répand à l'époque) batailleur et dévot, au dire de ses contemporains. Il n'y guerroie qu'une seule fois en 1291. Il tend tous les ressorts expansionnistes de son royaume en direction de Tlemcen. De très rudes campagnes se succèdent pour livrer l'assaut à cette grande cité, si proche de Fès par son style architectural et son habitus citadin : en 1288, 1290, 1295-96, 1299. Avec, à l'arrière-plan, une compétition acharnée entre frères ennemis pour rallier à soi tous les Zénètes, ce peuple qualifié par Mohammed Kably de « faisceau de spontanéité, de tension commune et de consentement implicite[3] ». Et, comme son père, il a fort à faire pour contenir les Arabes Ma'qil dans la Seguia al-Hamra. Ce prince a pour particularité d'être le fils d'une *sharifâ* et d'avoir pour homme de confiance un juif, dont il devra se débarrasser cruellement pour désarmer la colère des dévots. Avec ce sultan, on sort du premier cercle des cavaliers berbères de la steppe

éleveurs de chameaux. On entre dans la complexité de la société citadine, où les Mérinides finiront par se perdre, conformément au schéma d’Ibn Khaldûn.

Quelques sultans éphémères s’intercalent entre deux grands : Abû Yûsuf et Abû-l-Hasan. Ainsi, Abû Thâbit qui, meurt de maladie en 1308, Abû Rabi’, qui règne de 1308 à 1310, et Abû Saïd Othmân II, de 1310 à 1331. Ils ont en commun de sortir du jeu des allégeances intertribales et de s’employer à diversifier leur panel d’alliances en passant à la ville. Le premier, de mère arabe, épouse une princesse andalouse. Le second, lui aussi Arabe par sa mère, affiche sa préférence pour un fils né d’une captive chrétienne. La *nisba* tribale originelle se fond dans le cosmopolitisme méditerranéen. Un de ses historiographes dit de lui joliment qu’il se tenait « fort dans les limites fixées par Dieu[4] ». Abû-l-Hasan (1331-1351) essuie en 1340 une lourde défaite contre la Castille à Río Salado, près de Tarifa. Ce fiasco solde la dernière grande expédition commanditée par l’État maghrébin en Andalousie. Mais la bataille pour la maîtrise des détroits, à laquelle se livrent les États du Maghreb, l’émirat de Grenade et les royaumes chrétiens se poursuit encore un long demi-siècle. Elle se joue souvent à fronts renversés et tous les coups y sont permis. À l’est, la conjoncture est plus propice. Abû-l-Hasan s’allie au Hafside. Il épouse une fille du souverain de Tunis, Fâtima, qui périt dans le désastre de Río Salado. Pris en tenailles, le royaume zayyânide tombe en 1337. Aucun pillage ni massacre ne s’ensuivent à Tlemcen. Le sultan, un musulman fervent et un homme d’État avisé, s’épargne toute cruauté inutile. Il est vrai que l’on est entre Zénètes. Avec le concours d’une flotte de guerre de 140 unités, il s’empare de l’Ifrîqiya en 1350. L’unité de l’Afrique du Nord, rompue depuis un siècle, paraît rétablie. Les souverains du Mali et de Castille en prennent acte, qui félicitent avec emphase le dynaste mérinide. Abû-l-Hasan est un sultan qui intègre plutôt qu’il n’exclut. Il expérimente une pratique du pouvoir plus fusionnelle que les Almohades, murés dans leur intransigeance doctrinale. Mais il doit vite déchanter et regagner en toute hâte le Maroc, où son fils Abû-l-‘Inân (1351-1358) s’est proclamé sultan et le défait sur l’Oum er-Bia en 1351. Ce coup d’État, le premier sous les Mérinides, déclenche l’engrenage des successions baignant dans le sang qui se poursuivra un siècle durant. Il tient de l’attentat touchant au sacral plus encore que du parricide symbolique. Le sultan déchu meurt en exil dans le Haut Atlas oriental. Les soldats du fils rebelle n’osent capturer le père renversé, tant ils le vénèrent, et les habitants de Sijilmâssa « se précipitèrent à sa rencontre, y compris les jeunes filles[5] », nous apprend Ibn Khaldûn.

Abû-l-‘Inân n’est pas taillé dans la même étoffe qu’Abû-l-Hasan. Le grand

lettré andalou Ibn al-Khatîb dira de lui qu'il était « plus prompt à dégainer qu'à se servir du fouet, préférant utiliser la fosse plutôt que le cachot ». Il gouverne un cran au-dessous de son père, mais règne un ton au-dessus. En effet, il se résout à exercer une hégémonie amoindrie et distendue. Tout ce qui est à l'est de l'Oranais lui file entre les doigts. Et il n'a plus la capacité de mater les bédouins chez lui. Par contre, il rétablit le califat à son usage, alors que ses prédécesseurs s'en tenaient au précédent almoravide du « commandeur des musulmans ». Les Almohades restent la référence absente, mais dominante, de l'imaginaire mérinide.

Après ce souverain à poigne et jusqu'à l'extinction de la dynastie en 1465, on entre dans un siècle de grande confusion du pouvoir. De 1258 à 1465, sept sultans sont assassinés, cinq déposés sans coup férir et trois sont des enfants de quatre, cinq et dix ans à leur avènement. Voici comment Ibn al-Khatîb portraiture l'un d'entre eux, As-Sa'ïd (1358-1359) : « Je le revois encore […] roulant le vendredi entre les mains de son vizir en direction de la mosquée ou assistant au défilé officiel, tel un pigeonneau à collier, le petit pied passé au henné, le vêtement retroussé sur le derrière, tenant comme il sied un couteau dans un fourreau à main et l'essuie-main[6]. » C'est dans une telle ambiance historique qu'Ibn Khaldûn compose son œuvre et cela explique sa lucidité si désenchantée. Trois sultans essaient d'aller à contre-courant de cette dérive, marquée, à partir de 1358, par la récurrence des vizirs « maires du palais » : Abû-l-Abbâs (1374-1384), Abû Sa'ïd III (1398-1420) et surtout Abd al-Haq (1420-1465), lui-même rescapé à son avènement à un an d'un affreux massacre du lignage princier. Prisonnier de la coterie des Banî Wattâs, une branche collatérale de la tribu mérinide, il ressaisit les rênes du pouvoir en 1458 et lutte avec énergie contre les Portugais qui ont débarqué à Ceuta en 1415. Il revient à Fès en 1469 pour étouffer une tentative de restauration idrîside. Capturé par les Fassis, il est égorgé dans une mosquée de la ville. Désormais la voie est libre pour la conversion des Wattâsides de « maires du palais » en dynastes zénètes et ultimes souverains berbères du Maroc.

Entre-temps, des forces centrifuges brouillent le paysage géopolitique. Les émirs hintâta, survivants de l'ère almohade, s'allient aux vizirs omnipotents à Fès et ne sont pas loin de créer une vice-monarchie à Marrakech. Dans le Sous et le Tafilalt, les Ma'qil s'installent durablement et créent une sorte de république marchande d'essence tribale à Sijilmâssa, qui résiste mal à la capture du trafic transsaharien par le royaume de Tlemcen, réactivé en 1412, et par Tunis la hafside. Dans le Rif, Bû Hasûn, un prince mérinide, exploite la dissidence à fleur

de peau des tribus. Des villes telles que Salé et Badîs recouvrent une autonomie de fait, en se livrant à un homme fort. L'armée se déberbérise et se bédouinise avec la formule, inédite, des tribus guich, converties en milice en échange d'un allotissement foncier et de privilèges fiscaux. Malgré le renfort d'Andalous arbalétriers à pied et des renégats, elle ne tient plus le pays. Enfin, la Peste noire, qui ravage Tunis, traverse le Maroc entre 1348 et 1350. On ne sait pas dans quelle proportion elle fauche les habitants du Maghreb extrême. Le pays est moins touché que l'Espagne chrétienne, qui se ravitaille plus que jamais en céréales dans les ports du littoral atlantique. Un indice probant de son effet meurtrier : c'est le moment où les tribus ma'qil massées dans la Seguia al-Hamra et le Sous remontent au nord dans les plaines atlantiques brutalement dépeuplées du fait de cette pandémie de peste. Elles s'installent dans une région qui, probablement, fut sévèrement touchée plutôt qu'elles ne l'envahissent. Mais ce grand fait silencieux de l'histoire du Maroc en longue durée est occulté sur-le-champ par le transport de la Reconquista au Maghreb extrême. Les Portugais s'emparent de Sabta en 1415, de Tanger et Arzila en 1471, puis d'Azemmour et Safi en 1486. De là, ils s'enfoncent en coin jusqu'à proximité de Marrakech. C'est une secousse presque sismique dans le Maroc, qui va susciter une levée en masse d'inspiration maraboutique dans la seconde moitié du XVe siècle. C'est aussi un moment clé de cristallisation d'une forme singulière de patriotisme confessionnel, qui durcit le sentiment d'appartenance au même *watan* (pays natal).

LE GOUVERNEMENT DES HOMMES : TENSION ET ÉQUILIBRE

Après Abû-l-'Inân, la fragmentation du pays est une donnée qui tend à devenir structurelle. Le Maroc ne revêt plus la configuration d'un archipel instable de principautés et de coalitions pantribales acquise au Xe siècle, avant la première synthèse impériale, almoravide. Il s'installe dans un état de bipolarité structurelle, partagé entre État et anarchie, Makhzen et *sîba*.

Les bédouins arabes – les *a'râb* d'Ibn Khaldûn – sont l'agent principal de ce recul de l'emprise du pouvoir central sur la société. Les Almohades les avaient canalisés dans les plaines atlantiques après l'extermination des Berghwâta, mais les tenaient d'une main ferme en les employant à plein dans leurs campagnes militaires en Espagne et au Maghreb. Ils ne jouissaient pas encore d'un statut foncier et fiscal privilégié. Les Mérinides, qui jouent avec la diversité ethnico-tribale du pays, leur lâchent plus volontiers la bride. Ils stabilisent à peu près les

Ma'quil, répandus à travers les steppes depuis le Dr'a jusqu'à la haute Moulouya. Ils matent les Khlût et les Sofyân dans le Fâzâz et le Gharb. Par contre, ils ne tiennent plus du tout les Hilaliens dans le Tamesna (plaine moyen-atlantique). Ceux-ci vont se glisser dans les interstices d'une société rurale raréfiée depuis la Grande Peste et se mélanger peu ou prou avec les Masmûda.

De cette époque date le nomadisme paradoxal des plaines atlantiques, marquées par le recul, sensible, des villages, des terroirs, des plantations arborées et de l'hydraulique légère. Les historiens coloniaux ont mis en relief ce phénomène de rétraction de la vie rurale parce qu'il leur fournissait un argument majeur pour justifier l'entreprise néolatine de colonisation foncière. Ce n'est pas une raison pour glisser dessus, comme l'ont fait les historiens d'inspiration nationaliste ou marxiste. Pour l'heure, le Sous, submergé par les Ma'qil Oulâd Mukhtar, est la région la plus éprouvée par le recul de la ruralité. Ibn Khaldûn le pointe avec insistance : « Encore aujourd'hui, cette province est en dehors de l'action du gouvernement ; les Arabes s'en approprient les revenus et se partagent les populations imposables[7]. » Léon l'Africain, pour sa part, observe que les Masmûda remontent vers le nord et se réfugient dans l'Atlas « parce que c'est une plaine aux mains des Arabes[8] ». Ces coulées de peuplement bédouin sur le sous-sol autochtone ont pour effet de déberbériser le Maroc atlantique, sans pour autant le rapprocher de la société citadine. En ville, on parle un arabe forgé au moule de la *lugha* ciselée par les Andalous. Dans les tribus, on s'exprime dans la langue déjà archaïsante de la péninsule Arabique. Dans le grand sud du Maroc perdure cette langue témoin du tuf linguistique contemporain du Prophète : la *hasaniyya*. Au nord, l'arabe bédouin s'imprègne de locutions et de tours de phrase berbères, comme le fait ressortir Georges S. Colin, formidable connaisseur des parlers populaires au Maroc[9].

Pour une part, cette intrusion des bédouins tient de l'invasion et entretient un climat de guerre civile perlée. L'annaliste 'Abdari souligne que, dans le Sous, « les dissensions et les guerres sont incessantes, que les habitants d'un même village guerroient le jour et cessent de se provoquer à la tombée de la nuit, qu'il leur arrive de se combattre sur les toits et de regagner chacun par la suite son domicile[10] ». Par ailleurs, cette intrusion s'insinue dans les interstices de la société autochtone et procède de la négociation. Dans le piémont atlassique du Haouz et la plaine littorale bosselée des Hâhâ, les montagnards masmûda de Tichka et de Bibouane s'associent avec les bédouins sufyânides pour orchestrer la transhumance de haut en bas et jouer sur la complémentarité des écomilieux.

L’exemple du petit royaume saksâwa, îlot de souveraineté post-almohade dans le Haut Atlas, atteste que la fragmentation n’est pas seulement le fait des bédouins. En 1353, le roitelet des Saksâwa participe à une conjuration ayant pour objectif de renverser Abû’ Inân et d’installer à sa place son frère, Abû’ Fadl. Les Ma’qil et l’Andalousie trempent dans ce complot transethnique à grand rayon d’action. Rien ne serait donc plus arbitraire que de tracer une frontière étanche entre Berbères et bédouins et, de même, entre *sîba* et Makhzen.

Sans s’éloigner complètement du schéma almohade, l’État mérinide est un mixte de pouvoir tribal et d’outil de gouvernement andalou. À ce titre, il est bien la matrice du Makhzen chérifien ultérieur. Makhzen : l’usage de ce vocable se répand à cette époque. Sur un versant perdure la constellation des *shuyûkh*, à l’instar des Almohades. Elle constitue une oligarchie de commandement et de prébende qui gravite dans l’entourage du sultan. Un *sâhib as-shûrâ* (coordinateur du collectif) des Banû Marîn, élu, coopté ou désigné selon les époques, est à sa tête. En principe, lui et les plus grands de ses pairs saluent le sultan tous les matins. C’est dire la symbiose plus ou moins conflictuelle qui régit le couple sultan/grands chefs de bande tribale. Et cela rejaillira longtemps sur le style d’exercice du pouvoir du sultan. Ibn al-Khatîb assure qu’Abû Yûsuf était « un bon souverain […] plutôt cheikh que monarque[11] ». L’État mérinide tiendra longtemps du syndicat d’associés au partage du butin, dont le sultan était le sur-arbitre. À l’origine, Abû Yahyâ avait assigné un territoire à chaque grande unité tribale, avec licence d’en jouir sans limites et de s’en approprier l’impôt. Cette oligarchie devient de plus en plus encombrante pour la dynastie à mesure qu’elle s’éloigne de la *badâwa* (bédouinité) pour entrer en osmose avec la *hadâra* (citadinité). C’est pourquoi, après avoir doté l’oligarchie de la faculté de lever l’impôt (le *‘ard al-qânûn*) contre la concession d’apanages qui se rapprochent de l’*’iqtâ’*, en plein essor au Machreq, la dynastie, à l’initiative d’Abû-l-Hasan, finit par dissocier cette modalité de recouvrement du tribut de la jouissance de domaines ruraux. C’est là une piste pour expliquer la faiblesse de la seigneurie fiscale et de la féodalité de commandement au Maroc avant la montée des grands caïds au cours de la seconde moitié du XIXe siècle.

Sur l’autre versant de l’exercice de la domination, on assiste à la fabrique d’une figure de souveraineté qui individualise le Maroc du reste du monde islamo-méditerranéen. C’est le moment où la distance se creuse entre le sultan et ses sujets. On est de moins en moins entre croyants, c’est-à-dire entre frères à égalité de distance par rapport à Dieu. On bascule dans une modalité d’exercice de la souveraineté où les sujets sont indistinctement soumis au prince par le lien

d’une servitude contractualisée (la *bay’a*). Tout sujet est tenu non plus pour *hur* (ni *dhimmî*, ni esclave), mais *khâdim* (serviteur). Cette capture de la *‘ubudiyya* (esprit de servilité envers Dieu) par le pouvoir se concrétise dans le cérémonial qui sort des limbes à cette époque. Abû-l-Inân introduit l’usage de l’*afrag* (l’enclos sultanien au sein du camp en expédition). Dans cette enceinte sanctuarisée, les sujets se déchaussent comme dans une mosquée. La sacralisation du souverain glisse du lieu où il stationne à sa personne. On se prosterne devant lui ; on embrasse l’« auguste étrier » ou le tapis qu’il foule de ses pieds ; on lui baise la main. On se prend à s’adresser à lui comme à « notre maître » (*mawlana*) – comme pour les premiers fondateurs de confrérie – et « notre seigneur » (*sayyidna*), dénomination réservée jusque-là au Prophète et dont les sultans s’arrogeront le monopole pour se distinguer des maîtres de confrérie. À vrai dire, cette sacralisation est rendue possible par la construction d’une origine chérifienne au temps d’Abû-l-‘Inân. Les Mérinides se métamorphosent en dynastie chérifienne (*dawla as-sharîfa*) ; leur mahalla s’érige en « camp chérifien » ; leur entreprise politique se mue en « politique chérifienne » (*siyâsa as-sharîfa*). Et, comme *sharîf* signifie d’abord noble, élevé, auguste, tout ce que les dynastes disent ou font est en quelque sorte magnifié, transcendé par l’usage de cette épithète à double sens.

Il en découle une construction de la société étagée en corps hiérarchisés, si bien que l’on s’éloigne à grands pas tant de l’idéal communautaire régissant la cité musulmane que de l’exigence égalitariste soutenant la pratique politique dans les petites cités-État berbères. La *bay’a* enregistre cette représentation verticale et tripartite de la société. En haut, une hiérocratie constituée par les descendants du Prophète, les experts en écritures islamiques et les grands dévots. Puis les oligarques de la tribu-peuple mérinide et les notabilités citadines. Au-dessous, la plèbe indifférenciée des gens dont on est le berger et qu’on peut tondre comme des moutons : les *ra’âya*. Gens du Livre et esclaves n’existent même pas dans cette vision de la société que récusent, il est vrai, les *fuqahâ’* et les mystiques (les *fuqarâ*). Si bien que la société ne coïncide plus avec la communauté des croyants et qu’elle se divise en catégories (*tabaqât*) définies par l’obtention de privilèges, comme dans les sociétés d’Ancien Régime. Le Makhzen se complexifie avec la greffe du dispositif gouvernemental andalou et d’une culture étatique qui doit beaucoup à l’afflux de secrétaires de cour et de conseillers du prince en provenance d’Espagne. Ce haut personnel infuse un style de chancellerie qui se transmettra jusqu’au XXe siècle en faisant du Makhzen chérifien le dernier survivant de l’État arabo-andalou médiéval. Deux

catégories de scribes se détachent. Les premiers rédigent les rescrits du sultan, tiennent à jour sa correspondance avec les gouverneurs de province ou les souverains étrangers et adressent au prince des notes à l'appui (*bitâqât*) des dossiers du jour. Les seconds sont spécialisés dans le maniement des revenus du Makhzen. Ils sont astreints à la rentrée de l'impôt (le *fard*), au paiement des mercenaires et des milices bédouines ou encore à la tenue des comptes publics. Grâce au mémorialiste Ibn Marzûk[12], on dispose de vues plongeantes sur ce monde des scribes du Makhzen. Détachons de son portrait de groupe deux profils antinomiques. Abû Tâbit 'Amir b. Fath Allah, qui meurt en *shâhid*, comme nombre d'entre eux, à la bataille de Tarifa en 1340, présente les contours du serviteur idéal du prince. Ce brillant épistolier « savait traiter convenablement les puissants, sévir contre les mauvais, faire preuve de jugement et de décision et prêter attention aux petites questions comme aux grandes ». Aux antipodes se situe Abû Harakât 'Askar al-Wartujini (issu d'une grande tente banû marîn), qui « traita avec sévérité les gouverneurs, s'attacha à leur faire présenter des comptes et à exiger d'eux des versements […]. Il fut ébloui par le rang qu'il occupait […] alors il courut comme un cheval dont on lâche la bride et tomba dans des actes désapprouvés par le pouvoir », si bien que, emprisonné et relâché, il mourut dans l'anonymat.

Qu'il s'agisse de l'État idéal ou du gouvernement réel des hommes, les Mérinides marquent un seuil dans la formation d'une entité marocaine encore virtuelle. Ils lèguent une construction bipolaire avec une tension déjà insurmontable entre les forces de rassemblement de la communauté autour d'un pouvoir centralisé et les forces de fragmentation de la société en une myriade de micro-cités acéphales ou oligarchiques.

DERNIER REGARD SUR LE MAROC MÉDIÉVAL : LA *DESCRIPTION DE L'AFRIQUE* DE LÉON L'AFRICAIN

Après les reportages à vif dans le Maghreb d'Ibn Hawqam, al-Bakrî et al-Idrîsî, la *Description de l'Afrique* d'al-Hasan b. Mohammed al-Wazzân az-Zayyâti, dit Léon l'Africain, constitue le dernier cliché radiographique auquel ait procédé un lettré maghrébin avant le XXe siècle[13]. Après lui, le regard de l'étranger primera pour longtemps, de Thomas Pellow à Charles de Foucauld. De même, l'analyse spectrale du Maghreb de Léon se distingue de celle de ses prédécesseurs en ce qu'elle émane d'un regard du dedans à partir du dehors. Cet Andalou de naissance et Fassi par l'éducation écrit sa *Description* à Rome, après

avoir été capturé en mer par des pirates chrétiens et racheté par la papauté. Son ouvrage combine le genre rhétorique de la *rihla* (récit de voyage à l'époque de l'Islam classique) et le savoir de la Renaissance avec lequel il se familiarise à Rome. Pensé en arabe, écrit en italien, traduit en latin, ce tableau clinique de l'Afrique du Nord produit un choc sur les savants de la Renaissance. Il servira de boîte à citations pour tous les Européens écrivant sur le Maroc. Nous en tirerons deux mises en perspective concernant l'état politique du pays au début du XVIe siècle et l'univers féminin sous-jacent.

La *Description* nous plonge dans une ambiance historique assombrie par les ravages de la Reconquista portugaise et les guerres civiles entre Marocains. Face à l'avancée des Portugais, on découvre des populations qui, tels les Hâhâ (t. 1, p. 77), se réfugient de leur propre chef dans la montagne ou sont repliées de force à l'intérieur par les Wattâsides. On constate que les Portugais sèment la discorde entre les habitants. Léon, qui bat la campagne en qualité d'agent du Wattâside, intercède pour qu'on libère un vieillard chargé de chaînes dont le seul tort est d'avoir pris langue avec l'envahisseur. Le temps des troubles a pour cause immédiate la débilité du royaume de l'État wattâside, marqué par la fonte de ses finances : « Le roi de Fès a, en vérité, un grand royaume, mais il n'a qu'un petit revenu, qui arrive à peine à 300 ducats » (p. 238). Selon Léon, un cinquième seulement du tribut prélevé sur les sujets parvient dans le Trésor royal.

En plus de ces notations aiguës, notre magistral enquêteur ajoute des observations moins collées à une conjoncture troublée par l'invasion du chrétien. Il incrimine en premier l'effondrement du réseau de transmission du *'ilm* et l'analphabétisme des sociétés rurales de l'intérieur. Ce trait qualifie le Maghreb tout entier : « Toute instruction est inconnue dans ce pays » (p. 73). Il relie l'analphabétisme à l'arriération des tribus de la montagne berbère. De passage chez les Beni Iessehen du Moyen Atlas oriental, il fulmine : « L'instruction est nulle : personne ne sait lire. Ces gens vont comme des moutons, qui n'ont ni jugement, ni intelligence » (p. 307). Il se désole de la baisse de l'allocation attribuée par le prince aux savants et aux medersa. Il établit une étroite corrélation entre niveau de civilisation et degré d'instruction : « Aujourd'hui il n'est resté qu'une petite rente avec laquelle on a pu conserver les professeurs […] c'est peut-être là une des raisons pour lesquelles la valeur intellectuelle de Fès décline, et non seulement Fès, mais de toutes les villes d'Afrique » (p. 187).

Léon invoque aussi les séquelles des guerres intestines qu'il attribue unilatéralement aux tribus bédouines. C'est le cas des Khlot, dont la présence

dans l'azaghar de Fès est corrélée à l'extinction des cités aux alentours (p. 250). C'est chez les bédouins qu'il trouve l'archétype de la tribu réduite à l'état de horde sauvage, par exemple dans le Dahra quasi désertique, « où vivent de méchantes tribus arabes » (p. 298). Et lorsque le contact entre Arabes et Berbères dégénère, la responsabilité en incombe aux premiers : un constat inattendu sous la plume d'un lettré d'origine andalouse et plié à l'habitus fassi. Dans le désert de Gant, affirme-t-il, la tribu des Batalisa (Metalsa) est « féroce », car ses bergers doivent se battre pied à pied contre les Arabes pour conserver leur espace vital (p. 295). Contre les bédouins, le Makhzen doit lui-même se prémunir dans l'Oriental en édifiant une batterie de villes-forteresses. Ce qui a pour effet d'accroître la brutalisation de la société induite par les guerres intestines. Les habitants de Guercif, parangon de ville caserne, sont « des rustres sans la moindre éducation » (p. 295).

La cause cachée de cette décadence de l'État réside enfin dans le mode de désignation des souverains. Léon, à Rome, ne dispose pas d'un site favorable pour observer l'émergence de la monarchie absolue en Europe. Son temps est celui des cités et principautés italiennes. Il goûte au cosmopolitisme et à l'humanisme inscrits dans la Renaissance. C'est pourquoi il déclare tout de go : « Parmi tous les souverains de l'Afrique, on n'en trouve pas un seul qui ait été créé roi ou prince par élection du peuple, ni appelé par celui-ci d'une province ou d'une ville » (p. 235). Étonnant pressentiment de ce despotisme (*istibdâd*) qui sera la cible du courant réformiste séculier ou religieux de la fin du XIXe siècle d'Alep à Tanger.

Dans *La Description*, on trouve une foule de notations éparses signalant que la société est devenue plus forte que l'État. Le schéma descriptif de Gellner s'y lit comme à ciel ouvert. Les tribus arabes restituées à l'état de bédouinité et les Berbères de la montagne correspondent évidemment aux loups. L'altitude, c'est le destin des Berbères. L'adéquation entre situation topographique et condition politique est un déterminant invariant. Ainsi les Beni Mesaren, sis à Timhadite au cœur du Moyen Atlas, « errent constamment pour faire paître leurs chevaux et leurs mulets » et échappent au fisc « parce que leur montagne est forte » (p. 316). Il en est de même des Berbères Seggheme « qui n'obéissent à aucun seigneur, car leur montagne est si nombreuse et si difficile qu'elle en devient inexpugnable » (p. 150). Mais la *sîba* descend en plaine et rôde jusqu'aux portes des villes. Les gens de Marrakech qui se hasardent dans le Haouz avoisinant sont molestés par les Arabes qui s'insinuent aux portes de la cité (p. 102). À Taza, les Ghiata, qui dominent la ville, engoncée dans son couloir filiforme, tiennent à

merci ses habitants. Il leur suffit de couper l'eau qui ravitaille la cité (p. 304). Attardons-nous un peu sur le cas d'un district d'une soixantaine de villages défiscalisés, nichés sur la rive droite du haut Ouergha, dont Léon nous dit qu'ils se sont érigés en une république de bandits sous l'impulsion de tous les malfaiteurs fuyant Fès. Ces Beni Gualid illustrent le fait que la *sîba* n'est pas une donnée immanente transhistorique imputable à l'anarchie berbère ou au bédouinisme arabe. Mais qu'elle est une construction historique fluctuante et non irréversible.

Les chiens de garde se profilent en ombre chinoise seulement. La formule de la tribu-gendarme (le guich) est encore en rodage. Mais les moutons surgissent d'un trait ferme dans la *Description*. Logées dans les plaines et piémonts du pays, certaines tribus sont assujetties à un « gentilhomme », « un capitaine du roi » ou un « seigneur ». Léon traduit le lexique maghrébin en italien. Jamais il n'emploie les termes équivalents de caïd ou *amghar*. Prenons appui sur l'exemple des Tensita dans le Dr'a. Ils sont régis par un « seigneur, grand ami du roi de Fès », qui lui envoie une *hadiya* composée d'une centaine d'esclaves hommes et femmes, une dizaine d'eunuques, une ribambelle de chameaux, d'autruches et une girafe comme la cerise sur le gâteau (p. 169). C'est là un bel exemple de tribu chamelière s'adonnant au courtage transsaharien sous la poigne d'un grand dignitaire resté dans la mouvance du roi. On pourrait invoquer aussi l'exemple des Beni Guazeroual, sur le moyen Ouergha, écrasés par l'impôt levé par le « capitaine du roi de Fès ». D'autres tribus relèvent directement du Makhzen. C'est le cas des Beni Achmed, si lourdement taxés que leur « pauvreté se voit à leur vêtement » (p. 287), ou encore des Beni Gueriaghle sur la rive droite de l'Ouergha.

Mais ce schéma est trop simpliste. Nombre de cantons ou « pays » au sens ancien n'entrent dans aucune de ces trois cases. Il y a des paliers intermédiaires dans la désobéissance au Makhzen. Des tribus s'affranchissent du *fard* non par la rébellion, mais par la négociation. Par exemple, les Beni Touzin, cousins des Mérinides, disposent, grâce à cette consanguinité avec la dynastie, de correspondants à Fès qui s'emploient à alléger leur part du fardeau fiscal (t. 1, p. 294). Ils n'acquittent pas l'impôt canonique, mais envoient de « beaux et honorables présents au roi de Fès » (p. 284). Et puis, l'insoumission n'est jamais un état définitif. De nombreux pays oscillent entre obéissance au prince et auto-administration. Ainsi Tefza (dans le Tadla) « se gouvernait autrefois à la manière d'une république. Des dissensions entre partis ont rétabli l'autorité du roi de Fès » (p. 142).

Il n’y a pas un, mais au moins trois modes de dissidence par rapport au type idéal du pays soumis à l’autorité *(hukm*) de la Loi (*shar’*) et à la poigne (*mulk*) du souverain. Première exception : l’anarchie par maintien en l’état de barbarie. C’est le cas des gens du Dadès, qui « tueraient quelqu’un pour un oignon » parce qu’ils « n’ont ni juge, ni prêtre, ni quoi que ce soit qui ait compétence quelconque en quoi que ce soit » (p. 151-52). La société à l’état de nature, invertébrée, est condamnée à s’autodétruire en sombrant dans la violence aveugle. C’est le fait des Beni Achmed, dans le pré-Rif, qui « ont entre eux d’anciennes inimitiés et sont toujours armés » (p. 287). Pas de structure structurante, pas d’ordre de civilisation : les gens du district d’Ileusugagen « n’ont ni juge, ni prêtre, ni personne qui soit reconnu pour trancher leurs différends, parce qu’ils n’ont ni foi, ni loi, sauf sur le bout de la langue » (p. 78).

Deuxième type d’écart : l’anarchie ordonnée à la Robert Montagne, la cité-canton s’autogouvernant grâce au passage à l’institution. Léon, courtisan du prince wattâside, considère sur un ton neutre cette manière de faire cité. Il rapporte que la population d’el-Giumha, dans les Entifa, est « gouvernée par un conseil municipal » (p. 135) et que Taroudant est gérée par un *dîwân* (instance exécutive) de quatre grands notables qui tournent au bout de six mois (p. 91). Dans le cas de Tidsi dans le Sous, il ajoute : « Ils se gouvernent en république : le pouvoir y est aux mains de six personnes tirées au sort et que l’on remplacera tous les six mois » (p. 93). Le rapprochement avec les cités italiennes est évident. Pour interdire la domination d’un seul, du pouvoir arrête le pouvoir : « La population demeure en paix et les hommes sont civils et honnêtes. » On notera que l’auto-institution de la société ne s’applique qu’en pays berbère, sans que Léon y prête attention. La Berbérie, au contraire, connote la barbarie sous sa plume. Voici ce qu’il écrit sur les Entifa : « Ses habitants sont des sauvages qui n’ont aucune éducation » (p. 111). Bref, ils en sont restés au stade de la *jâhiliya*.

Troisième variante par rapport à la norme et à l’autorité qui en émane : les districts, qui, bien qu’en dehors de l’orbite du prince wattâside, restent régis par le fiqh et sont demandeurs d’*adab*. Léon vibre au cœur de districts en dissidence dès qu’il rencontre un petit lettré à qui « la rhétorique arabe plaît beaucoup » (t.1, p. 77), un prince berbère monolingue se faisant traduire de la poésie arabe (p. 136) ou bien un vieil homme sachant par cœur la *Mudawwana* de Sahnûn (p. 81). De fait, il y a des îlots d’islamité disséminés en pays arriéré, qui sont comme des pierres d’attente d’une conversion à l’état de civilisation. Ce sont les Beni Mesguilda en pays Ghomara, une pépinière de *tulaba*, et, dans le Haut Atlas (p. 280), les Secsioua (Saksâwa) et les gens de Tinmal férus de discussion

théologale (p. 110), et puis la surprenante bourgade marchande d'Eit Evet (Aït Dawwad). D'après Léon, « cette ville est une sorte de prétoire où s'expédient tous les litiges. On y règle citations, mandements, accords, contrats… Aussi tous les gens du voisinage s'y rendent. Ce sont ces légistes qui assurent l'administration civile et religieuse » (p. 81). Un bémol à ce tableau enchanteur : les habitants rechignent à se soumettre à la loi de Dieu dès qu'il s'agit de « choses d'importante capitale ». C'est un aperçu topique sur la prégnance de l'*izref*, le coutumier berbère, dans un district profondément islamisé. À n'en pas douter, l'anarchie, lorsqu'elle est amendée par l'obéissance au fiqh, paraît une forme mineure de révolte contre l'autorité centrale. L'appartenance consentie à la cité de Dieu l'emporte implicitement sur l'allégeance au prince : le *hukm* sur le *mulk*, les croyants bien dirigés par la Loi sur les sujets ployant sous la *sulta*. Léon, converti de façade, reste en son for intérieur un lettré épris de l'idéal civique musulman. Cela confère à son tableau une tension cachée et une force d'arrachement saisissante.

La *Description de l'Afrique* comprend également de nombreuses indications sur la société des femmes au Maroc. C'est, pour une part, un discret mémento à l'intention de coureurs de jupons. Avec un aperçu sur les travestis et les pratiques saphiques à Fès en des termes à peine voilés. Léon fait ressortir la spécificité du rapport de genres au Maghreb. Il monte en épingle la réserve (*hishma*) qui retient les hommes d'exposer leurs sentiments intimes et les conduit à mettre entre parenthèses le sexe. « Le plus jeune manifeste son respect à l'aîné. […] Ce respect est tel que le jeune homme n'ose parler ni d'amour, ni de la jeune femme qu'il aime en présence de son père ou de son oncle » (p. 63). Il montre avec une profusion de détails que le mariage à Fès est une alliance entre deux familles, codifiée par un protocole maintenant la symétrie entre les deux parties en cause et non pas une histoire d'amour entre un jouvenceau et une jeune fille qui se choisissent.

Il sollicite encore plus notre attention lorsqu'il glisse de la description ethnographique du rapport masculin/féminin à de brèves notations aiguës sur la condition des femmes qui, dans la cité, est normée par de strictes règles de conduite et, dans la tribu, varie selon le contexte socio-économique. En ville, il nous laisse pressentir l'existence d'une société de femmes maintenue à part des hommes par une sévère claustration. À Meknès, les dames ne sortent que de nuit, le visage couvert, tant les hommes, suspicieux, les vouent à la réclusion (p. 177). À Fès, elles ont pour échappatoire les terrasses de leur maison (p. 184) et pour défouloir les danses entre elles lors des festivités nuptiales. Les dames de peu se

pressent dans les souks, s'y bousculent même et se crêpent le chignon. Léon ajoute perfidement qu'elles « font rire les hommes » (p. 197). Les femmes sont plus affectées que les hommes par les « maladies nerveuses » dans le Maghreb tout entier selon Léon (p. 61). C'est sans doute l'enfermement historique auquel elles sont astreintes qui l'explique – mais cela, c'est nous qui l'ajoutons par-dessus son épaule avec le recul d'un demi-millénaire. Au sein des tribus, le tableau est bien moins générique. La situation des femmes diffère selon les lieux. Certaines s'extraient de leur condition ordinaire par un travail rémunéré, voire l'exercice d'une profession. Il y a des femmes qui accèdent à une certaine aisance grâce à une activité artisanale. À Efza, elles « sont très habiles pour travailler la laine, elles font des burnous et des *elchise* (tuniques pour hommes), qui sont fort beaux. Elles gagnent ainsi en quelque sorte plus d'argent que les hommes » (p. 147). Avec ce pécule, elles collectionnent les bijoux d'argent et peuvent se parer de beaux atours. De même, chez les Beni Iasga, sur le haut Sebou, elles fabriquent des couvertures et des lainages vendus à Fès. D'autres femmes accèdent même au savoir religieux et exercent la profession de maîtresse d'école. Dans l'Anti-Atlas, il en est qui alphabétisent indifféremment garçonnets et fillettes, alors que nous savons qu'en ville elles instruisent et catéchisent seulement les filles. C'est un indice parmi d'autres que la ségrégation des sexes était beaucoup moins prononcée dans les campagnes. Dans son ouvrage, Léon regorge d'anecdotes sur la liberté sexuelle des femmes berbères. Il les raconte gaillardement en homme gorgé de privautés de ces dames et il se gausse de la naïveté de leurs rustres de maris. Mais Léon ne cèle pas l'état misérable dans lequel nombre de femmes sont confinées en tribu. Au Dadès, il en croise qui lui arrachent ce cri de pitié, à la manière de La Bruyère parlant des paysans sous Louis XIV : « Les femmes sont laides comme le diable et plus mal vêtues encore que les hommes. Leur condition est pire que celle des ânes, car elles transportent sur leur dos l'eau qu'elles puisent aux sources et le bois qu'elles ramassent dans la forêt, sans jamais avoir une heure de repos » (p. 153).

L'univers féminin apparaît chez Léon en contre-jour. Les femmes n'y constituent pas l'autre face de la société. Elles sont prises dans l'histoire des hommes. Elles en épousent les codes de civilité ; elles partagent la même sensibilité à la mort et à la vie. On pressent qu'en ville un lot de femmes donne la réplique aux hommes « très bien élevés et très courtois » (p. 62). Il existe bien un patriciat féminin. En revanche, au plus profond du Maroc, des femmes évoluent aux confins de l'humain, d'après un « honnête homme » musulman. Par exemple, ces montagnardes, qui « mutilèrent en signe d'extrême mépris » les

soldats du « capitaine du Tadla » tombés dans une embuscade tendue par les hommes de la tribu (p. 150).

Les deux sources de la religion par temps de troubles

Est-ce la documentation qui s'épaissit ? Le fait est que l'offre des biens du sacré croît à partir du XIIe siècle, que des figures nouvelles de croyants se succèdent et que les modèles du croire s'affinent, bien avant que ne se produise une deuxième vague d'islamisation au XVe siècle, lorsque se profile la menace de l'invasion par les chrétiens.

S'ACCOMMODER DU MONDE TEL QU'IL EST : L'ORTHOPRAXIE DES FUQAHÂ'

Le fiqh malékite s'élabore en Ifrîqiya à partir du IXe siècle, s'affine en Andalousie au cours du Xe et se transporte au Maghreb al-Aqsâ, où il trouve en la personne du cadi Ayyâd un premier grand glossateur au XIIe siècle. L'interprétation du *shar'* à travers une lecture malékite culmine au XVe siècle avec al-Wansharîsî, l'auteur du *Mi'yâr*, une somme qui fera autorité au sein de l'école de jurisconsultes fassis jusqu'au XIXe siècle[14].

Al-Wansharîsî, issu d'une famille originaire de la Petite Kabylie, naît à Tlemcen en 1430, se fixe vers la quarantaine à Fès et y meurt en 1508. Son traité collationne, en les rangeant par rubriques thématiques, l'énorme corpus de *fatâwâ* rendues depuis des siècles en Occident musulman. Il n'ajoute rien, mais son traitement analytique d'un amoncellement d'avis jurisprudentiels éclaire le quotidien de ses contemporains et propose une sorte de compréhension phénoménologique du comportement des Maghrébins au Moyen Âge. Des individus posent des questions concrètes aux *fuqahâ'*, à charge pour eux de répondre en prenant appui sur leurs prédécesseurs et de solutionner des cas d'espèce (*nawâzil*). Parfois la question est plus intéressante que la réponse, car elle nous introduit au cœur des croyances collectives du XVe siècle. Mais les réponses nous permettent de cerner le régime de croyance balisé par les gardiens de la loi que sont les *fuqahâ'*. Les hommes de ce temps sont travaillés par la hantise de n'être pas en règle avec les commandements prescrits dans le Livre, en particulier quand il s'agit des *ibadât*, ces actes rituels qui ponctuent le parcours de foi du croyant. Ils ont l'obsession d'être en état de pureté rituelle

(*tahâra*) lors de l'accomplissement de la prière. Cette « scrupulite » atteint un paroxysme lorsqu'il s'agit de l'observance de la prière. Peut-on l'accomplir derrière un imam « qui lâche des vents à tout moment » ? aux côtés d'un fidèle qui autorise son épouse à « sortir dans la rue, […] lier conversation avec un étranger » ? en portant un vêtement de drap fabriqué par les chrétiens ? La même crainte d'être en faute étreint le croyant dans l'acte de se nourrir. Peut-il manger la viande d'un animal qui a été allaité par une femme ou par une truie ? boire une soupe où est tombée une fourmi ou consommer le blé d'un silo où est tombé un rat, un scorpion ou un lézard ? Cette inquiétude lancinante de ne pas être en règle envahit tous les actes de la vie en public. Convient-il de se déchausser en entrant dans un cimetière ? Doit-on se lever au passage du cortège funèbre d'un *dhimmî* ? Peut-on exposer le visage dévoilé de son épouse au regard d'un juif que l'on a invité à son domicile ?

Les experts consultés ne transigent jamais sur les impératifs qui découlent des fondements de la foi (*usûl al-dîn*). Pour le reste, ils font le tri et s'efforcent, au cas par cas, de trouver un compromis recevable entre le droit révélé (*shar'*) et l'usage coutumier (*'urf*). Bref, ils échafaudent à tâtons une orthopraxie. D'abord, ils sollicitent le rappel d'injonctions coraniques qui, souvent, recoupent des impératifs catégoriques communs à toutes les religions. C'est l'interdiction de manger de la chair humaine, reformulée avec force, alors que les famines du siècle incitent les affamés à en consommer. Ou bien l'obligation d'ensevelir le corps de ses ennemis, fussent-ils chrétiens. Et de soumettre les criminels au carcan. Ces mandements coraniques comportent une marge d'interprétation. Par exemple, avec les chrétiens, on peut conclure une trêve (*sulh*), mais jamais la paix[15]. Ensuite intervient le blâme porté sur les innovations (*bid'a*) qui altèrent le courant de l'existence quotidienne défini par la tradition. On touche ici au style de vie et à l'habitus des musulmans. Ainsi, les experts désapprouvent le fait de s'asseoir sur un siège. Le Prophète s'accroupissait sur les talons et les pieux ancêtres posaient leurs talons par terre en appuyant leurs coudes sur leurs genoux. Les *fuqahâ'* n'aiment pas que l'on se lave les mains avant de manger et que l'on s'attable, alors que le Prophète posait la nourriture à même le sol. Ils sont forts réticents quand on s'aborde en se demandant « comment vas-tu ? » au lieu d'utiliser l'invocation de rigueur, « *Salâm alay koum* ». Ils voient d'un mauvais œil toutes les commodités matérielles qui agrémentent l'existence. S'envelopper dans de fines étoffes ou garnir de nattes le sol des mosquées les heurte : « Nos ancêtres préféraient se prosterner sur la terre même, par humiliation devant Dieu » (p. 354). L'ire des casuistes se fixe sur deux points qui

se recoupent : les débordements d'émotivité lors des cérémonies mortuaires et les pratiques soufies. Bref, la religion de l'excès définissant un pathos méditerranéen. Le mandement fuse comme un drapeau claque au vent : « Il faut suivre le convoi funéraire en silence, dans le recueillement et la réflexion » (p. 108). Récitation à haute voix de versets coraniques et psalmodie de cantilènes ressortissent au blâmable (*makrûh*), sinon à l'interdit. Faire part d'un décès du haut d'un minaret, pousser des cris d'allégresse si le défunt était un saint homme, recouvrir d'une étoffe de soie la dépouille du gisant sont également des actes répréhensibles. A fortiori laisser un luminaire dans la chambre mortuaire durant une semaine après l'inhumation. Le *mi'yâr* ne fait allusion ni aux pleureuses professionnelles, ni aux youyous de deuil. Il en dit assez tout de même pour que l'on prenne acte de la volonté des docteurs de la loi de retirer aux funérailles la dimension d'un acte de sociabilité mondaine et d'interdire tout débordement d'émotion collective. Les *fuqahâ'* ne prisent guère la religion des gens ordinaires, susceptible d'engendrer les pires déviations. Par exemple l'*istiqsa'*, ces rogations pour faire pleuvoir, les fait tiquer. Les enfants qui s'en mêlent, les « femmes en pleurs et jetant des cris », le cortège où musulmans et gens du Livre (en Andalousie), hommes et femmes, avancent en état d'indifférenciation, tout cela ne leur chaut guère (p. 51). À plus forte raison s'alarment-ils de l'essor du soufisme. Ils s'émeuvent de l'efflorescence de communautés émotionnelles auxquelles donnent lieu les séances de récitation de litanies : « On peut admettre le *dhikr*, quand chacun le prononce isolément, mais jamais quand cela se fait en commun. » Ils s'indignent de la transe à laquelle parviennent les *ikhwân* (les initiés unis par un lien de fraternitude). Danser en battant des mains, « c'est tourner la religion en ridicule ». Ils considèrent qu'il est incompatible d'être imam et affilié à un ordre soufi : « Mieux vaut encore prêter l'oreille au discours du *'arîf* (le charlatan qui croit qu'il sait) que d'écouter un *faqîr* », ce mendiant de Dieu à la tournure d'esprit mystique (p. 57).

Ces interdits posés ou ces avertissements prodigués n'empêchent pas les docteurs de la loi de chercher une voie transactionnelle entre le prescrit et le vécu. L'islam ne prétend-il pas être la religion du juste milieu ? Leur démarche consiste à émonder la norme et à l'adoucir de sorte qu'elle reste une balise qui fasse sens et soit applicable dans le courant de l'existence. Cet effort pour adapter le fiqh à la condition humaine intervient sur trois terrains : le sexe, les esclaves et les gens du Livre.

Quand il s'agit du sexe, seuls les hommes sont en cause. Les femmes usent du cadi pour dénouer leurs démêlés avec les hommes, mais ne se tournent pas du

côté du *fqîh* pour éclairer leur conscience. Aux hommes, nos jurisconsultes ne prônent jamais une conduite maximaliste. À un croyant craignant de succomber à la séduction des femmes dans la rue en se rendant à la mosquée, on recommande de faire l'amour le matin avec sa femme, de sorte à disposer d'un « regard plus discret » en se rendant au prône du vendredi ; à un fidèle qui se demande s'il peut encore vivre avec une épouse ou concubine qui ne fait pas de toilette intime après le coït, on répond « qu'il vaut mieux cohabiter avec une femme qui ne se lave pas, ne pratique point la prière, que de commettre l'adultère » (p. 14-15). Peut-on fréquenter une mosquée de quartier dont l'imam est homosexuel ? On coupe la poire en deux : oui, s'il est dans la posture de l'homme dans l'union avec son conjoint et non s'il fait la femme. Un imam peut-il opérer la « cure d'âme » avec une femme étrangère à sa parenté ? Oui, s'il exerce à domicile, en maintenant « une certaine distance entre le corps de la femme et celui de l'homme ». Un homme dont la femme sort dans la rue visage et membres découverts, comme une bédouine, est-il un membre plénier de la communauté ? Il n'en est pas exclu, mais il ne peut être ni imam, ni témoin assermenté. En définitive, la femme est tenue aux lisières de la société des hommes, sans en être complètement exclue. Elle accède à l'espace public sans entrave seulement une fois franchi le cap de la ménopause : « La femme qui a atteint un âge tel que les hommes n'ont plus besoin d'elle peut faire la prière avec eux à la mosquée. Quant à celles qui sont plus jeunes, il vaut mieux qu'elles fassent leur prière à la maison » (p. 96). En somme, on entrebâille la porte de la mosquée aux femmes. Le plus souvent le *fqîh* est circonspect, rarement catégorique.

Il en est de même quant aux mandements portant sur l'esclavage. On recommande aux maîtres d'alléger la condition de leurs esclaves, tout en faisant l'économie de tout ce qui pourrait ébranler l'institution. Non seulement on s'en tient aux énoncés coraniques (ne pas séparer l'esclave marié de son épouse, ni la mère de ses enfants en bas âge), mais on surveille de près tous les « vices rédhibitoires dans la vente des esclaves ». Cette rubrique, très technique et procédurière, est l'occasion de découvrir qu'un homme de condition servile peut être propriétaire à son tour d'esclaves, ce qui soulève des questions de droit retorses lors de sa vente, et qu'une esclave chanteuse n'a pas à partager avec son maître les gratifications qu'elle reçoit à l'occasion des réjouissances où elle se produit (p. 437), ou qu'un maître doit obligatoirement affranchir une esclave mère d'un enfant de lui (la *umm walad*) s'il souhaite la revendre, et cela même sans son consentement. Mais le rappel de deux clauses rédhibitoires trace les

limites de cet effort pour humaniser la condition servile. On tient que l'affranchissement d'un esclave mâle est plus méritoire que celui d'une femme, parce que, en termes de rétribution divine accordée au maître émancipateur, l'homme vaut bien plus que la femme, ayant pour vocation d'être imam, *mujâhid* et martyr à la guerre sainte (p. 432). On ne peut pas plus clairement justifier la supériorité ontologique du genre masculin. De même stipule-t-on que l'esclave païen qui se convertit reste esclave, parce que le fait d'être né dans la condition servile est une marque d'incroyance (*kufr*) le stigmatisant à jamais.

Les gens du Livre restent l'ennemi privilégié des *fuqahâ'*. Ils sont si proches, si familiers, qu'il faut les tenir à distance et leur rappeler sans cesse qu'ils doivent se plier aux marques de subordination humiliantes incorporées dans le fiqh. Un juif médecin à Fès n'a-t-il pas osé monter sur un coursier, se coiffer d'un turban – l'insigne de l'aristocratie guerrière arabe – et s'affranchir de toutes les marques de la dhimmîtude, de sorte que rien « ne permet de reconnaître en lui un juif » (p. 233) ? Un autre, à Tlemcen, n'a-t-il pas lancé à la cantonade que les musulmans n'ont « ni origine, ni mérite personnel, ni généalogie » (p. 316) ? Quant aux chrétiens en Andalousie, ne les voit-on pas changer de religion comme de chemise, par exemple pour se marier avec une belle enfant de la religion d'en face ou rallier le Nord ennemi dès qu'ils ont un grave différend avec un musulman ? Et n'en est-il pas de même en sens inverse pour les vrais croyants ? Car on use de la religion comme d'une ressource stratégique pour régler des affaires on ne peut plus profanes. À mesure que l'islam perd son hégémonie, les casuistes se raidissent. La législation tatillonne édictée à la fin du XVe siècle à propos des synagogues du Touat est un cas limite de juridiction non plus vexatoire, mais prohibitive de l'exercice du culte juif. Avec les chrétiens, les juristes sont moins intransigeants. Fût-ce au prix d'une casuistique qui sent le jésuitisme, un débat s'instaure entre eux : peut-on user de papier fabriqué par les chrétiens ? Et que faire si une croix ou une image pieuse orne une page ? On recommande de gribouiller dessus sans vergogne : « Il y a là un acte méritoire, comme lorsqu'on transforme une église en mosquée » (p. 26).

Ces assouplissements de la norme n'empêchent pas nombre de contemporains de respirer mal dans une atmosphère mentale saturée de sacré. Ibn Sahnûn avait proféré que « celui qui contrevient à une opinion unanimement admise est un mécréant (*kâfir*) » et qu'il devait être mis à mort s'il ne se repentait point (p. 326). Le Maghreb regorge de fortes têtes qui regimbent contre cet unanimisme forcé. Le *Mi'yâr* le suggère, lorsqu'il traite de savoir si on peut assister à l'enterrement d'un libertin ou lorsqu'il révèle que des muezzins se

mettent à chanter du *ghazal* (poésie célébrant l'amour profane) dans la foulée de l'appel à la prière. Mais des comportements sentant moins le soufre attestent que les gens en prennent à leur aise avec la religion. Léon l'Africain rapporte que l'« on s'amuse souvent le vendredi dans les temples où ont coutume de se réunir des milliers de personnes. Quand le prêtre en est à la plus grande partie de son sermon, s'il advient que quelqu'un tousse, un autre se met à tousser et ainsi de suite, si bien que tout le monde tousse presque en même temps jusqu'à la fin du sermon et que l'on part sans que personne ne l'ait entendu » (1, p. 60). Et des fidèles ne se privent pas de changer de mosquée lorsque la tête de l'imam ne leur revient pas. En réaction contre cette omniprésence du sacré, on blasphème ferme. L'acte langagier transgresseur est une manière de se décharger de la tension imprimée par une religion qui fonctionne comme un surmoi collectif. Les blasphémateurs sont des gens de peu, inconscients de la dangerosité de leurs propos. Il y a celui qui s'en prend à l'« orphelin de Quraysh » (le Prophète) ou au « chamelier orphelin d'Abû Talib » (l'oncle de Muhammad). Et ceux qui embrasseraient volontiers les houris du paradis ou émettent le vœu que Dieu maudisse celui qui a interdit les boissons enivrantes. Il y a le mauvais coucheur qui ose affirmer que « le Prophète est sorti par l'orifice d'où sort l'urine » (p. 330). Pis : il y a celui qui reprend l'adage chrétien selon lequel nul n'est prophète dans son pays, en oubliant que Muhammad avait appelé les Mecquois à retourner à la religion des *hanîfûn* (premiers monothéistes à la manière d'Abraham) avant d'opérer l'hégire. Plus encore qu'une forte tête, le blasphémateur peut être un libertin qui s'assume presque ouvertement à force de calembours ou de remarques drolatiques (p. 340-342). L'un d'entre eux est accusé par le *fqîh* Shâtibî d'appartenir simultanément à une coterie de soufis et au parti des libertins (*zanadîqa*). Il lui reproche des jeux de mots obscènes au cours de séances où femmes et hommes fraient ensemble et où le vin circule sans vergogne. Ce dernier joue sur la proximité phonologique entre deux des noms de Dieu (« le Vivant » et « le Très-Haut ») et deux des termes pour désigner les organes de la femme et le phallus de l'homme. Outre ce jeu de mots grivois, il ridiculise la pratique de la circoncision à laquelle, d'ailleurs, le Coran ne fait aucune allusion, sinon pour stigmatiser les « cœurs incirconcis[16] ». La circoncision est un rite de passage bien établi à l'époque. Et notre lettré hétérodoxe s'en moque en des termes qui raviraient un psychanalyste : « L'origine de la circoncision vient de ce qu'Adam, quand il a été créé, avait quelque chose en trop. On s'est alors demandé de quelle partie de son corps on allait lui enlever cet excédent. »

La société courbée sous la toise de censeurs aussi intransigeants dispose d'un exutoire : la voie (voix) des saints, qui s'enfle à partir du XIIe siècle.

RENONCER AU MONDE : LA VOIE DE LA SAINTETÉ

À l'orée du XIIe siècle, le courant soufi venant du Proche-Orient atteint le Maghreb extrême. Il s'étend très vite, car il correspond à une demande de la société allant dans le sens d'une foi affinée, médiatisée par des intercesseurs entre Dieu et les croyants montreurs de conduite individuelle. Il déclenche l'essor d'un genre nouveau : les *manâqîb*, recueils hagiographiques de biographies de saints[17]. L'un d'entre eux se détache par l'ampleur de son répertoire et la précision quasi clinique de l'édition critique qui l'accompagne : le *Tashawwuf* d'Ibn az-Zayyât at-Tâdilî[18]. Son auteur, originaire du Tadla, fut cadi à Marrakech, où il mourut en 1230. Il écrit, dans une langue châtiée, 272 notices de ravis en Dieu ayant vécu dans le sud du Maroc, dont une, très fouillée, de Sabti, l'un des sept saints de Marrakech. À travers cette galerie d'« amis de Dieu », un portait type du saint se dégage. C'est en premier lieu un homme qui a renoncé au monde (*zâhid fî-l-dunya*). Sabti le dit : « Et je partis itinérant, abandonné à Dieu ». Tâdilî renchérit : « Ils ont amputé leurs vies en Le [Dieu] cherchant, ils ont soumis leurs membres à Ses préceptes et commandements. Ils se sont coupés de tout pour s'attacher à Lui. » Ce renoncement au monde est théâtralisé par une rupture spectaculaire, comme si le saint était d'abord un *born-again*. Ibn Fakhir al-'Abdari, par exemple, était un fêtard venu à Dieu à la suite d'une crise existentielle. Il se dépouilla de tous ses vêtements en présence de son maître spirituel, qui le recouvrit d'un habit. Et il abandonna « tout ce qu'il avait » (p. 134). Cette rupture est scellée par l'adoption d'un manteau en laine rude, un froc. Ainsi pour Ibn Maymûn : « Son vêtement était un burnous noir rapiécé venant au-dessus du genou, une tunique faite d'un sac doublé et une chéchia en feuille de palmier » (p. 160). Pour certains, la séparation d'avec le monde est couronnée par le choix du célibat. Un Tlemçani abandonne sa jeune épouse et son bébé pour errer à travers le plat pays en mendiant de Dieu. De retour au pays natal, il la croise avec son petit chez un boulanger où il quête sa pitance. Il rapporte : « Je la regardai à la dérobée, la vis me regarder ; les pleurs coulèrent sur ses joues, puis elle me dépassa » (p. 314). Ici, l'arrachement au monde signifie la brisure d'un couple où coulait l'amour. Un autre, Abû Zakaria, répudie sa femme jeune et belle parce qu'elle lui tourne la tête et l'éloigne de Dieu (p. 180). Le plus souvent, le saint a une conduite d'évitement vis-à-vis des

femmes. L'un d'entre eux, Abû Zayd, lorsqu'il rencontrait une femme sur son chemin, « tournait son visage contre le mur jusqu'à ce qu'elle s'éloignât » (p. 189). Un autre entre en autoréclusion pour ne pas voir « des houris [vierges célestes] en ce monde » (p. 169). Qu'est-ce qui détermine le saint à « aller aux extrémités de l'ascèse » (p. 138) ? On trouve la réponse, serrée comme un café fort, dans ce descriptif de l'itinéraire d'al-Aglani : « Il se dépouilla des passions du monde et de ce qui les nourrit, jusqu'à trouver Dieu » (p. 138). Les saints sont des « hôtes de l'islam » (p. 48), qui mendient la grâce d'être des « élus de Dieu », selon le dit du grand traditionniste Boukhari (p. 53). Ils désirent être de « ceux qui invoquent leur Seigneur du matin jusqu'au soir et aspirent à Sa Face » (C 18, 28). Ils sont des « rapprochés de Dieu » comme le traduit Jacques Berque pour *awliyâ'*, la seule occurrence des saints dans le Coran (CX, 62).

À quoi reconnaît-on un saint à cette époque ? À sa capacité à faire des miracles (*karâmât*) qui sont presque toujours référés au dire et au faire du Prophète, de ses compagnons et des premiers musulmans, tels que Boukhari et Muslim les rapportèrent. Le saint dispose de pouvoirs surnaturels. Il a le don de lévitation et celui de marcher sur les eaux. Écoutons le fils d'un saint raconter : « J'allai avec mon père à l'oued d'Azemmour. J'amenai la barque pour y monter et passer sur l'autre rive. Je ne sais pas quand mon père a passé l'oued, et je l'ai vu marcher sur l'autre rive, sans être monté dans la barque » (p. 301). Il peut dompter un lion et le faire se tenir aux pieds d'animaux domestiques. Il parle avec des djinns croyants. Il a le pouvoir d'ubiquité : le jour, il est à Tâsmât't, la nuit, à La Mecque, grâce à une chamelle blanche qui fait penser à la monture du Prophète au cours de son ascension céleste. Et puis le saint utilise cette force surnaturelle pour soulager les hommes autour de lui, et non pas seulement pour administrer la preuve qu'il a la baraka, ce fluide surnaturel qui émane de Dieu. Il fait tomber la pluie, il multiplie la nourriture et surtout il guérit. Ibn Maymûn, entre autres, est un thaumaturge qui évoque irrésistiblement Jésus de Nazareth, tant il est vrai que les Écritures monothéistes gagnent à être lues transversalement : « Je rencontrai une servante qui demandait d'être guérie d'une douleur aux yeux. J'étendis la main vers ses yeux, les touchai, et elle partit. Je l'entendis dire : ‘‘Qui m'a touché les yeux ? Ils ne souffrent plus.'' Je pressai le pas jusqu'à ce que je n'entendisse plus ses paroles » (p. 161). Enfin, le saint a la prescience de sa mort : il sait quand viendra le moment et s'y prépare en creusant sa tombe juste à temps, tel Ibn Yûsuf à Salé (p. 127). Et il dispose – rarement – du pouvoir de faire mourir. Sabti par exemple appelle la mort sur un portier de Marrakech qui avait tardé à lui ouvrir l'enceinte de la ville (p. 141).

Voilà à quoi on reconnaît un saint aux XIIe-XIIIe siècles. Mais qui sont ces saints, comment s'inscrivent-ils dans la société ? Sans en proposer une typologie, on peut du moins dégager quelques données signalétiques. La plupart vivent en ville et, souvent, proviennent de tout l'Occident musulman. Ils peuvent, comme Sabti, avoir gardé femmes, enfants, une nombreuse domesticité servile et pléthore d'orphelins à charge. Mais certains vivent en anachorète dans des grottes au bord de l'Océan ou des cabanes de branchage dans la steppe reculée. La mer, en l'occurrence, tient la place du désert chez les ermites chrétiens. Ainsi, Abû Hafs as- Sanhâji (près d'Azemmour) « préférait la solitude (*al-khalwa*). Il s'isolait dans le désert, cherchait le miel des abeilles et pêchait le poisson sur le bord de la mer » (p. 139). Certains continuent à exercer une profession et d'autres vivent seulement de mendicité. Parmi les saints au travail, on recense un berger, un boucher, un droguiste, un cardeur de coton, un vendeur de fèves, mais également un maître d'école coranique et même un haut agent du Makhzen repenti. Cet Ibn Mûsâ al-Azkani avoue sans fard : « J'étais gouverneur et voyais moins le blanc que le noir parmi les injustices des gens » (p. 263). Mais la sainteté fait tomber les barrières sociales ou ethniques. Elle renverse les positions de classe. On voit un ravi en Dieu un peu simplet convertir un grand personnage de l'État, qui renonce à sa charge d'*amîn* à Marrakech : « Il vit – nous rapporte-t-on – les gens se bousculer autour de lui pour embrasser sa tête et ses mains. Il dit : ‘‘Cet homme est illettré, il ne sait rien et les gens le vénèrent de cette façon. Et moi, Dieu ne m'a pas fait profiter de ce que j'ai appris. Par Dieu, je ne prendrai aucune charge, et je me consacrerai à Dieu.'' » La sainteté fait tomber les préjugés de race. Au moins trois saints exerçant une influence spirituelle d'envergure sont des noirs : Abû Jabal Ya'la (p. 86), Ibn Sa'id al-Sanhâji (p. 14) et cet étonnant Ibn Maymûn, un habitant de Salé qui, imberbe, revêt un habit de femme et se fait l'esclave de l'épouse d'un de ses amis (p. 162).

Comment peut-on expliquer une percée de la sainteté aussi spectaculaire dans la société maghrébine de cette époque ? Le saint a un effet de résonance immense parce qu'il est en phase avec un climat émotif exacerbé dont les causes restent mal établies. On n'est pas encore au temps des grands fléaux de la fin du Moyen Âge ni de convulsions politiques majeures. On soupçonne que le saint touche à la pulpe du sensible de ses contemporains, parce qu'il est un pleurant et qu'il communique son émotivité à tous ceux dont l'échine souffre de la dureté de l'ordre politique ambiant et de la sécheresse de la religion des clercs. Bref, il s'inscrit dans une économie de la souffrance psychique à la hausse. Le saint est

celui qui ne maîtrise pas ses épanchements de tristesse : « Il pleurait et personne n’entendait sa voix pleurer avec lui », dit-on d’un ravi en Dieu. « J’entendis du bruit comme si la pluie tombait sur la natte, tellement il pleurait fort », rapporte-t-on d’un muezzin chantant du haut de son minaret. Le saint est celui qui écoute les affligés se raconter. Il opère une cure d’âme, y compris avec les femmes d’un certain âge. La visite au saint en tant que directeur de conscience correspond à la diffusion en Occident chrétien de la confession auriculaire, dont Marc Bloch souligna jadis le rôle déterminant dans la naissance de l’individu singulier. Le même phénomène d’individuation du croire s’opère autour des saints. À leur contact, la conscience du moi s’affine et le niveau d’exigence morale s’élève. On ose dire Je et parler à la première personne dans le recueil de Tâdilî. Abbâs le Marrakchi, originaire de Ceuta, pointe le « désir » propre à chaque sujet parlant et sonde un de ses interlocuteurs à la manière d’un analyste : « Raconte-moi ce que tu as en ton âme » (p. 330).

Surtout, le saint est un montreur de conduites islamiques conforme à l’attente de ses contemporains. Il pacifie le rapport des humains aux animaux. Invoquons deux exemples en ce sens. C’est Yah’yâ b. La-l-L’Adha qui, ayant blessé un hérisson en coupant un jujubier, lui banda la patte cassée avec une attelle, l’abrita dans une jarre et « lui donna de l’eau à boire, et à manger des figues et des raisins secs, jusqu’à ce qu’il guérît et s’en allât » (p. 76). On voit aussi un *fqîh* cacher un lièvre sous son manteau pour le faire échapper aux chiens des chasseurs et lui rendre la liberté une fois le danger écarté (p. 198). Le saint se comporte avec délicatesse avec les femmes, comme s’il parvenait à mettre le genre entre parenthèses. C’est ce santon qui, voyant une femme déjà engagée sur une passerelle étroite au-dessus d’un torrent, traverse en marchant en l’air l’à-pic pour ne pas l’incommoder. Ou ce saint homme qui couvre miraculeusement d’un pantalon une vieille femme tombée de son ânon qui découvrait lamentablement son entrejambe. Il est vrai que le saint est toujours un homme, même s’il a renoncé à faire état de sa *rujûla* (la masculinité). Seules trois femmes accèdent à la sainteté, dont l’une est une très jeune fille, qui se meurt dans une caverne signalée par un rai de lumière aux humains. Le saint est l’avocat des humbles contre les puissants, qu’il ne redoute pas d’affronter et de défier si besoin est. Ainsi, Ibn Sa’id al-Sanhâji contraint le gouverneur d’Azemmour à renoncer à exécuter « un groupe de gens du pays » en lui infligeant une « violente douleur » (p. 142). Ibn al-Ragragi apostrophe le gouverneur à la mosquée pour dénoncer son iniquité, si bien que les fidèles « craignirent pour eux-mêmes » et sortirent précipitamment de l’oratoire (p. 254). Et le saint est porteur d’une exigence de

partage des richesses radicale. Abû-l-‘Abbâs as-Sabti illustre cette option préférentielle envers les pauvres. Le bel-agir (*ihsân*) consiste selon lui à reverser les deux tiers de ses revenus (et non le dixième) pour être exaucé par Dieu ; et lui-même redistribue aux orphelins les cinq septièmes des aumônes qu’il reçoit (p. 344). Ici, l’effet de concordance des temps avec les ordres mendiants en Europe est frappant.

Un fait topique révèle la dureté des hommes, contre laquelle s’insurgent les saints. C’est Ibn Maymûn qui le rapporte. Il faisait route entre Meknès et Salé avec des compagnons qui n’accomplissaient pas les cinq prières canoniques, comme il se peut en voyage. On les arrêta et ils échappèrent à l’exécution capitale grâce à l’intervention miraculeuse d’un saint visionnaire. Il ajoute : « À cette époque, on tuait les gens qui délaissaient la prière quand c’était l’heure » (p. 163). Contre les Almohades et leur nuée de vérificateurs de la croyance, les saints postulent qu’on parvient à Dieu par un cheminement intérieur : une conversion, c’est-à-dire un travail de soi réalisé sur et contre soi. Contre l’idéologisation de l’islam en cours, ils témoignent que la foi n’est pas un énoncé doctrinal, mais une expérience personnelle qui se réverbère sur son prochain et engendre de puissants effets sociaux.

DU SAINT AU MARABOUT, DU CROYANT AU CHÉRIF : LINÉAMENTS DU MAROC MODERNE

L’effervescence religieuse ne faiblit pas après le XIIe siècle. Mais le phénomène de la sainteté passe du temps charismatique de la fondation à celui banalisé de l’institution. Autour des saints vivants, des disciples s’étaient agrégés en cercles mouvants. Après la mort des grands saints du XIIe siècle, les membres du réseau initial se constituent en ordre et rendent un culte à l’ancêtre qui continue, mort, à faire des miracles. Le tombeau du maître devient un lieu de pèlerinage et sa méthode, une voie (*tarîqa*) d’accès à Dieu fixée par un rituel confrérique donnant lieu à des séances (*hâdra*) de récitation de litanies consacrées (le *dhikr*).

Ce passage à l’institution se cristallise grâce à quelques grands saints fixateurs d’une religion populaire qui perdurera au Maroc jusqu’au XXe siècle. On s’accorde à penser qu’Abû Madyan est le tronc primordial du mouvement confrérique local. Né près de Séville en 1126, il fut initié au soufisme à Fès. Il se rendit en Orient et rencontra probablement Abd al-Qâder al-Jîlânî, le fondateur de la Qâdiriya, la confrérie la plus étendue dans le monde musulman. Appelé à

se rendre à Marrakech par Ya'qûb al-Mansûr, il meurt en chemin et est enterré à Tlemcen. Ses écrits, fort minces, sont importants, parce qu'il sut adapter l'ésotérisme de Ghazâli à l'horizon de croyance des gens simples.

Dans le sillage d'Abû Madyan, on rencontre deux saints antithétiques qui vont s'imprimer durablement dans le paysage religieux. 'Abd as-Salâm b. Mashîsh sera le premier pôle (*qutb*) des Marocains. De lui on sait seulement qu'il fut initié par Abû Madyan à Bougie, qu'il vécut en ermite au Djebel al-'Alam, son pays d'origine, près de Tétouan, et mourut en 1227. Malgré ses origines berbères, il revendique une ascendance chérifienne. Il laisse quelques propos édifiants à l'usage des croyants de base et il incarne la version guerrière du jihâd, qu'il inocule à sa tribu d'origine : les Bani 'Arûs. As-Shâdhilî est taillé dans une tout autre étoffe[19]. Né en 1196 dans les Ghomara, il meurt en 1258 à Alexandrie, alors qu'il était en partance pour le hadj. Entre-temps, il a étudié à Fès et à Bagdad et s'est fixé en Tunisie. Comme al-Mashîsh, dont il reconnaît la prééminence, ce Berbère affirme descendre du Prophète. Il ne se limite pas à énoncer une profession de foi (*'aqîda*) à gros grains. Il propose un style de vie fondé sur la recherche d'un équilibre entre le retrait du monde et l'engagement dans le siècle. Il se méfie de la propension du soufisme à l'exhibitionnisme et à l'idolâtrie. Il invente des exercices spirituels qui vont faire florès dans tout le monde islamique. Et il réintroduit Dieu au pinacle. Si la prière des saints est exaucée, opine-t-il, c'est parce que ceux-ci sont le lieu théophanique où s'exerce la miséricorde (*rahma*) de Dieu. Lui non plus ne fonde pas d'ordre. Celui-ci s'assemblera plus tard en réseau. Au Maroc, une branche locale sera initiée par Ahmad al-Burnous, surnommé az-Zarrûq, qui décède en 1494. Mais la voie de la *shâdhiliyya* – nom de la confrérie qui se réclame de la lignée spirituelle d'Abu-Hasan as-Shâdhilî – se propagera à travers toutes les confréries d'importance qui surgissent au Maroc à partir du XVe siècle. Et, plus immédiatement, elle façonnera le plus populaire des saints du XVe siècle au Maroc, al-Djazûlî.

Ce dernier aussi est un berbère originaire de l'Anti-Atlas, mais passe, au dire de ses affiliés, pour un descendant du Prophète. Il étudie à la medersa as-Saffârîn à Fès, puis en Orient. Au cours d'un deuxième séjour à Fès, il rédige deux traités de dévotion : les *Dalâ'il al-Khayrat* et un *Hizb* en arabe dialectal pour être accessible au plus grand nombre[20]. Initié à la *shâdhiliyya*, il fait retraite quatorze ans durant dans un ermitage, puis il meurt vers 1465 dans la région de Safi, où il insuffle l'esprit de jihâd contre les Portugais. A-t-il été empoisonné par les Wattâsides parce qu'il prêchait la guerre à outrance contre l'occupant ? C'est fort probable. Quoi qu'il en soit, sa dépouille mortelle est exposée dans un ribât

itinérant à travers le Sous qui fait grande impression. Plus tard, au temps des Sa'diens, son corps sera réinhumé à Marrakech. On ne sait pas grand-chose, à vrai dire, sur ce personnage qui correspond à un point de bascule dans le passage de la sainteté ésotérique, encore assez confidentielle, au maraboutisme en tant que phénomène de masse. Il est le premier saint autour duquel s'agrège un ordre structuré. Ses adeptes patrouillent dans le sud du pays avec un recueil de litanies du Cheikh suspendu en bandoulière, dans un étui porté par certains comme un talisman. Ces affiliés – à l'instar de ceux d'Abd as-Salâm al-Mashîsh – vibrionnent dans l'intérieur du pays pour y rallumer l'esprit de la guerre sacrée contre l'envahisseur chrétien. Ils infusent aux gens un patriotisme à teneur confessionnelle qui prélude, quatre siècles par avance, aux grandes levées en masse contre la France et l'Espagne à partir du début du XXe siècle. Mais l'effet à terme le plus marquant de leur prosélytisme est d'islamiser en profondeur les campagnes où la vieille religion africaine restait incrustée.

Voilà ce qu'on peut dire sur la religion populaire en lente et décisive mutation. Elle fut le levain qui fit germer le Maroc d'avant le protectorat franco-espagnol. Mais, en réalité, le paysage marocain resta bien plus confus. On ne passe pas de manière unilinéaire du *faqîh* au saint, du saint au marabout, du marabout au chérif. Ces personnages se superposent ou s'entremêlent, et la sémantique du fait religieux porte la marque de cet embrouillamini. Des vocables différents peuvent désigner la même réalité encore en gésine : ainsi ribât et zaouïa. Ribât : la racine r.b.t. signifie attacher, relier et, dans le Coran, fortifier le cœur. Le ribât est d'abord associé au jihâd. C'est un établissement fortifié sur la frontière avec le *râmî*, mais aussi un point de concentration de troupes pour partir en expédition : Ribât al-Fath (Rabat) contre la Castille et l'Aragon ou Ribât Tâza contre les Mérinides au temps des Almohades. Et c'est encore un lieu (presque métaphorique) où le saint et les siens s'adonnent à des exercices spirituels. Ce terme polysémique se métamorphose par emplois successifs sans jamais être dépouillé de son acception antérieure[21]. Sous sa forme verbale, on obtient *murâbit* (*mrabet* en arabe parlé). Le marabout, c'est l'endroit où est enterré un saint local : un *sîdî* (et non un moulay, vocable réservé au saint à grand rayon d'audience). Mais c'est aussi l'héritier de la baraka du saint thaumaturge, en l'occurrence son descendant en ligne directe, si bien que des lignages maraboutiques s'agglomèrent et essaiment dans presque toutes les tribus arabophones, comme berbérophones. Ce trait est commun au Maghreb tout entier. À suivre Évariste Lévi-Provencal, le terme de ribât finit par être absorbé par celui de zaouïa : littéralement l'angle, le recoin d'une maison. Ce mot, lui

aussi protéiforme, se métamorphose par dérivations de sens, sans jamais se couper de sa teneur précédente. Il fait double emploi avec tarîqa, déjà rencontré, et *tâ'ifa*, le groupe en fusion, la bande réunie par de chaudes affinités spirituelles. À partir du XVe siècle, on discerne deux types de zaouïas. En ville, la zaouïa est un oratoire où se retrouvent les affiliés à une tarîqa pour psalmodier le *dhikr* du saint fondateur. Elle peut se muer en mosquée de quartier et concourir à la diffusion d'une forme de piété à faible intensité par-delà le cercle exalté des *ikhwân*. Dans les tribus, la zaouïa fait office d'établissement polyvalent. Elle tient lieu de fondouk pour les pèlerins, d'hospice pour les miséreux, de medersa pour les quêteurs du savoir et de grenier pour parer aux disettes. Elle n'est pas encore le lieu de condensation d'une autorité relais du pouvoir central, ni un point de cristallisation de la *sîba*, comme à partir du début du XVIIe siècle.

Pour endiguer la montée en puissance du mouvement maraboutique, qui fait descendre au peuple la religion des saints, les Mérinides usent de deux contre-feux : le culte du Prophète et la mise en exergue de ses descendants, les *shurfâ'*. La célébration de l'anniversaire du Prophète, le mouloud (*mawlûd*) se développe à partir du XIIe siècle et se convertit en fête officielle en 1292. Elle donne lieu à un genre littéraire qui se coule dans le moule de la *qasîda* en y ajoutant l'éloge dithyrambique du souverain. Ce rituel prend au sein du peuple, si bien que le mouloud va devenir une fête de l'importance des deux grandes fêtes du Sacrifice et de la clôture du mois du ramadan. La valorisation des *shurfâ'* est un moyen de contrecarrer le culte des saints subversifs de l'ordre établi qui, en passant dans le peuple, a pris la dimension d'une contre-religion. Les Mérinides privilégient les Idrîsides au sein de la nébuleuse des *shurfâ'*. Ils les comblent de gratifications symboliques et de privilèges fiscaux. À Fès, ils les dotent d'un syndic (*naqîb*) qui veille à l'authenticité des généalogies et protège ses bénéficiaires des faux chérifs. Cette politique des égards culmine en 1437 avec la découverte (arrangée) du corps d'Idrîs II à la mosquée des Chorfas à Fès. On le croyait enterré à Moulay Idrîs du Zerhoun à côté de son père, dont on avait non moins providentiellement retrouvé la dépouille en 1318. La dissociation du père et du fils participe d'un essai d'invention de la tradition, qui finit par se retourner contre les dynastes. Idrîs Ier est tenu pour celui qui vient d'ailleurs et sent le soufre de l'hérésie shi'ite ou de l'hétérodoxie muta'zilite. Idrîs II est promu comme figure de héros fondateur du royaume. Nul doute que son culte, fabriqué de toutes pièces, n'ait contribué sur-le-champ à fixer un imaginaire commun du pays, à inculquer le sentiment de faire corps et de constituer une communauté politique, du moins dans le nord du Maroc[22]. Mais voilà : les Idrîsides, comme

nous l'avons noté, se piquent au jeu ; la tentative de restauration dynastique opérée par le chérif al-Jouti à Fès, de 1465 à 1469, en administre la preuve éclatante.

Est-on dès lors confronté à deux pratiques de l'islam : la religion de l'État surimposée à la religion des gens ? Un tel diptyque serait simpliste, tant les forces en action s'enchevêtrent et les figures idéales s'embrouillent. Car, contre les Portugais, il n'y a pas d'unanimisme, pas plus qu'en France contre les Anglais au cours de la guerre de Cent Ans. Il n'y a même pas ici l'équivalent d'un parti des Anglais, mais seulement des microclimats instables selon les centres littoraux occupés. De même, aucun style religieux ne parvient à s'imposer catégoriquement.

Les esprits les plus avertis sont plus que réservés à l'égard du soufisme : Ibn Khaldûn, al-Wansharîsî, Léon l'Africain. Ils fustigent les faux saints et déplorent à l'unisson la crédulité des foules. Un lettré soufi – Ahmad Zarrûq – en convient lui-même : « Prenant grand soin du froc, du bâton, du chapelet à égrener et du chapelet collier, telles des vieilles dames […], les soufis d'aujourd'hui ignorent tout de l'interdit et ne se privent aucunement des plaisirs d'ici-bas[23]. » Des *fatâwâ* signalent que des femmes et des éphèbes se mêlent aux séances de *hâdra*. Mais les esprits forts ne s'insurgent pas moins contre la prolifération des *shurfâ'*. Ils ne sont pas dupes de leur origine et s'exaspèrent de leur morgue. Un grand lettré – Al-Maqqari – refuse de se lever lorsque le doyen des *shurfâ'* fait son entrée aux cérémonies officielles à Fès. Il déclare avec superbe : « Je porte personnellement en moi ma noblesse : c'est la science que je dispense autour de moi. » Cette fronde larvée contre les mystiques et les descendants du Prophète ne rehausse pas pour autant la cote des hommes de la Loi. On leur reproche d'être des scribes au service d'un pouvoir que l'on méprise et de dilapider les biens de la communauté en facilitant indûment la multiplication des habous privés. Bref, d'avoir perdu le sens du bien commun (la *maslâha*). Les *fuqahâ'*, les *awliyâ'* et les *shurfâ'* ne sont donc pas des types idéaux aux contours tranchés, mais des figures interchangeables. On enseigne le fiqh dans les zaouïas et le *tasawwuf* (les doctrines ésotériques) dans les medersa. Jazûli lui-même est doté d'une solide culture de docteur de la loi. Le fait que l'entreprise du saint, pour être menée à bien, doive se solder par une généalogie chérifienne, révèle l'emprise croissante des héritiers du Prophète et complexifie le substrat politico-religieux. À terme, la montée des *shurfâ'* va fortement individualiser le Maroc, mais on est encore au début de ce processus. Dans l'instant, c'est le mouvement maraboutique qui occupe le devant de la scène. Lui aussi est porteur d'une

culture de la soumission aux accents inédits, qui se renforcera considérablement par la suite. Jazûli la résume avec un art du raccourci qui fait mouche : « Le cheikh est pour l'aspirant (le *murîd*) ce qu'avait été le Prophète pour ses compagnons », ou encore : « Bien se conduire avec le cheikh, c'est bien se conduire avec Dieu. » Le maraboutisme, en exigeant de ses adeptes de renoncer à être un sujet pensant par lui-même, et le chérifisme, qui sécrète une sorte de noblesse de chapelet, vont, en se combinant, puissamment modeler la personnalité historique du Maroc à partir du XVIe siècle.

5. Le siècle des Sa’diens

Les Sa’diens (*al-sa’diyyûn*) souffrent d’un double discrédit. D’une part, le peu qu’on sait sur eux provient pour l’essentiel de sources européennes, portugaises dans le courant du XVIe siècle, hollandaises et anglaises au début du XVIIe siècle. Ce qui sous-entend qu’on les voit surtout au filtre d’éclairages indirects déformants. D’autre part, ils s’interposent entre les Mérinides et les Alaouites. Les premiers leur font de l’ombre en passant pour être la dernière grande dynastie impériale supramarocaine. Les seconds s’acharneront à effacer la trace de leurs prédécesseurs, de sorte à créer l’illusion qu’ils ne furent qu’un brouillon de la dynastie actuelle. Or les Sa’diens correspondirent à un moment fort et singulier dans l’histoire du pays pour deux raisons principales. Primo : ils dirigèrent à un moment névralgique le Maghreb extrême (les « Barbares du Ponant » des Européens), alors que, pour le désigner, se répand à l’étranger le terme d’origine espagnole de « Maroc », par contraction de Marrakech. Si le Maroc surgit sous les Mérinides, il se coagule objectivement sous les Sa’diens, et ce non malgré eux, mais grâce à eux. Le Maroc comme un dessein et non par dépit. Secundo : les Sa’diens rompent avec le cycle des dynasties tribalo-berbères impériales en marche depuis le XIe siècle. Avec eux, un pouvoir d’origine arabo-chérifienne resurgit pour la première fois depuis les Idrîsides, sans pour autant réitérer la première fondation du royaume de Fès, mythifiée depuis le XIVe siècle. Pour ce faire, ils s’appuient sur la moitié méridionale du pays, qui redevient le centre de gravité du Maroc et empruntent résolument à l’étranger, tout en s’efforçant de le jeter à la mer ou de le contenir à l’est de la Moulouya. C’est pourquoi cette dynastie mérite d’être non pas réhabilitée, mais remise en perspective, comme l’ont fait deux de ses derniers historiens, Bernard Rosenberger et Rachid Mouline[1], auxquels nous emprunterons nombre d’analyses et de perspectives.

Un long XVI*e* *siècle*

Un regard sur l'historien des Sa'diens au début du XXe siècle – Auguste Cour – et un coup d'œil sur l'ouvrage d'Henri Terrasse en convainc : les interminables péripéties de l'évincement des Wattâsides par les Sa'diens au cours de la première moitié du XVIe siècle, et les ténébreuses guerres entre prétendants pour la succession d'al-Mansûr, dans un long premier tiers du XVIIe siècle, nous enfonceraient dans les ornières de l'histoire purement événementielle et du manuel qui sait tout, mais oublie l'essentiel, comme si l'excès de savoir éloignait des chemins de la connaissance. Aussi avons-nous pris le parti de dégager dans une première partie la trame chronologique de l'embrouillamini des faits, au risque de la simplification, pour ensuite privilégier, dans les deux parties suivantes, l'histoire problème telle que la pratiquèrent Lucien Febvre et Marc Bloch.

DES DÉBUTS INCERTAINS (1509-1549)

Vers 1509/1510, des chefs de grands lignages et des marabouts d'obédience jazûlite prêtent serment d'allégeance, dans le Sous, à Mohammed b. 'Abd er-Rahmân, un personnage charismatique au titre programmatique : *al-qâ'im bi-amr Allâh* (Celui qui s'élève sur l'ordre de Dieu). Ce leader du jihâd antiportugais est le sixième descendant d'un chérif appartenant aux Banû Sa'd venu s'installer dans la région du Dr'a au sud de Ouarzazate. Selon al-Ifranî, ces *shurfâ'* jouent sur la sémantique : *al-sa'd*, c'est-à-dire la félicité, alors qu'ils seraient seulement issus de la tribu de la nourrice du Prophète, Halîma al-Sa'diyya. Quoi qu'il en soit de l'authenticité de leur noblesse religieuse, les Sa'diens baignent d'emblée dans une ambiance shi'ite et mahdiste, comme l'atteste ce titre d'*al-qâ'im* et le souligne la reprise de Massa aux Portugais en 1516. Lorsque 'Abd er-Rahmân meurt en 1517 à Afûghâl, un haut lieu du jazûlisme sur le versant nord du Haut Atlas, il lègue à son fils Moulay Ahmed al-A'râj (le Boiteux) un émirat à cheval sur les deux versants du Haut Atlas. Sur la lancée de ce mouvement de reconquête du littoral océanique, ce dernier s'empare, en 1524, du *preside* de Santa Cruz de Mar Pequeña, un comptoir espagnol installé en 1478 au sud du cap Nûl, en face des Canaries.

Reste à interpréter ce mouvement jihâdiste. Les Sa'diens ont-ils déjà des visées dynastiques ou bien sont-ils encore seulement des agents du mouvement

de résistance antieuropéenne impulsé par les Wattâsides à partir de 1512, quand Mohammed al-Burtaqâlî remet en état de marche le royaume de Fès, chasse les Portugais d'al-Maʻmura à l'embouchure du fleuve Sebou et les écarte de Marrakech en 1515, sans parvenir à s'emparer de la cité pour son compte. La peste qui sévit en 1520-1521 bloque son élan et c'est le prince sa'dien qui met la main sur Marrakech en 1525, comme si la scissiparité entre les deux royaumes du Nord et du Sud était une donnée consubstantielle au pays depuis plus d'un siècle. Son premier acte à haute teneur symbolique fut d'y transporter les dépouilles de son père et d'al-Jazûli, qui personnifiait la refondation du pays au feu du jihâd.

Ahmad al-Wattâsî – successeur de Mohammed al-Burtaghâlî à partir de 1524 – se retourne contre les Sa'diens, échoue devant Marrakech en 1527 et il est défait en 1529 à Animay. Le pays se scinde en deux royaumes de part et d'autre de cette frontière historique que constitua longtemps l'Oum er-Bia. Mais la dynamique de l'histoire joue en faveur du Sa'dien al-A'râj, qui s'appuie sur l'élan d'un soulèvement populaire, bien encadré par le jeu des réseaux confrériques et des *leff*, pour jeter l'infidèle à la mer. Il dispose en plus de bases économiques et ne reste pas sourd à l'appel du marché européen. Il développe à cet effet la culture de la canne à sucre dans le Sous. C'est là que s'affirme son frère Moulay Mohammed ash-Cheikh, faisant office de vice-roi dans le Sud. Selon la volonté de son père, il devait succéder à son frère, mais il n'attend pas la disparition de ce dernier pour monter sur le trône. Un événement catalyseur lui met le pied à l'étrier : la reprise qu'il opère en avril 1541, après un siège acharné, du *preside* de Santa Cruz d'Aguer (Agadir). Ce succès a un immense écho dans le pays et exerce un effet galvanisant sur la levée en masse des guerriers pour la guerre sainte. Échaudés, les Portugais évacuent Safi et Azemmour sans résistance. Mohammed ash-Shaykh prend le titre de mahdî et écarte du pouvoir al-A'râj en 1544, après deux années de combats fratricides. Il peut alors se consacrer à défaire le Wattâside, discrédité par sa recherche d'alliance, tantôt avec François Ier, tantôt avec la puissance ottomane, tous deux rapprochés par l'objectif d'endiguer la poussée de Charles Quint en Europe de l'Ouest et en Méditerranée. En 1549, Ash-Shaykh parvient à ses fins. Il s'empare de Fès le 28 janvier et réunifie le pays, après un siècle de fragmentation tribale et confrérique. Les Portugais ne s'accrochent pas à la côte. En 1550, ils évacuent Ksar al-Kabîr et Azila. Les Espagnols, eux, redoutent une contre-offensive sa'dienne qui se transporterait en Andalousie, avec le concours des morisques, toujours frémissants.

Les Ibériques tergiversent devant la montée en puissance des Sa'diens au mitan du XVIe siècle. Jean III, le roi de Portugal, choisit le grand large océanique et tient son entreprise à l'écart du Maroc durant son long règne de 1524 à 1569. L'emprise de Charles Quint sur le littoral nord-africain, d'Oran à Djerba, est menacée par l'arrivée des Turcs. Pourtant, lors d'une entrevue à Augsbourg, l'empereur élude la proposition d'Abû Hassûn, un oncle du dernier des Wattâsides, de reconquérir le Maroc. Le Maghreb al-Aqsâ est donc réintroduit dans le concert des royaumes européens comme une carte de rechange pour jouer avec l'Ottoman une partie à plusieurs entrées. La Sublime Porte, pour sa part, opte résolument pour l'interventionnisme. Une milice turque aide Abû Hassûn à s'établir à Fès en 1553. Elle en est délogée dès septembre 1554, avec le concours des habitants excédés par ces musulmans qui se comportent comme en pays conquis. Adroitement, Mohammed ash-Shaykh se distancie du mouvement jazûlite pour se rapprocher du parti légitimiste pro-wattâside, qui disposait du soutien des oulémas de Fès. Bref, il prend de la hauteur par rapport aux factions tenues par les hommes de Dieu. Son pouvoir se sécularise tout en se nationalisant, si l'on ose risquer ces deux néologismes. Il anticipe en quelque sorte sur la pratique conciliatrice d'Henri IV au sortir des guerres de Religion. Le Maroc est bien au diapason de l'Europe. Sauf que le mouvement jazûlite ne contient pas un appel à épurer la foi à la manière d'un Luther ou Calvin. En 1555, le prince sa'dien conclut une trêve avec les États ibériques pour mieux se protéger contre les ambitions annexionnistes d'Istanbul. Entre-temps, Soliman le Magnifique a resserré son emprise sur le Maroc. Il avait envoyé une ambassade à Marrakech pour presser le chérif (comme le qualifient les sources européennes) de reconnaître au moins nominalement sa suzeraineté. Il considère le Sa'dien sinon comme un lointain connétable (*shaykh al-arab*), du moins comme un potentat mineur gouvernant la province de Fès (*hâkim wilâyat Fâs*). En 1557, il réitère sa tentative de faire du chérif un féal. Son ambassade est insolemment éconduite, au dire d'al-Ifranî : « Donne le salut à ton sultan, le commandant des pécheurs, et dis-lui ceci : le sultan du Maghreb ne peut qu'entrer en compétition avec toi à raison de l'Égypte ; il viendra, si Dieu le permet, te combattre à ce propos en Égypte même. Salut. » Quelque peu après, le padichah d'Istanbul le fait exécuter par une unité spéciale de mercenaires turcs – on rapporte que sa tête fut transportée jusqu'à Istanbul.

Son successeur, Moulay Abdallah (1557-1574), revêt le titre d'*al-Ghâlib*

billah. Il taille en pièces un important contingent turc sur le wâdi al-Laben, un affluent de l’Ouergha. Ce fut la dernière tentative ottomane de pénétration armée dans l’ouest du Maghreb. Al-Ghâlib n’exploite pas à fond ce succès local et se résout à conclure en 1559 un traité inégal avec lstanbul. Mais il cherche une alliance de revers en Europe : d’abord avec Henri III, affaibli par le déclenchement des guerres de Religion en France, puis avec les puissances protestantes du nord de l’Europe. De fait, c’est l’Espagne honnie de Philippe II qui va écarter de manière définitive la menace ottomane à la formidable bataille navale de Lépante en 1571, alors que Selim II envisageait une grosse expédition sur Fès commanditée à son belerbey (gouverneur) à Alger. On comprend dès lors pourquoi al-Ghâlib s’emploie à attiser un fort sentiment antiturc au sein des élites qui font l’opinion. Tant et si bien que le réflexe de la guerre sainte anti-ibérique finit par s’émousser quelque peu, alors que les Portugais tiennent toujours Ceuta et Tanger pour surveiller le détroit et s’arc-boutent à Mazagan, qu’ils continuent de fortifier, et alors que les Espagnols, s’ils lâchent le Peñon de Vélez près de Badîs, s’accrochent à Melilla. L’opinion – du moins dans le nord du royaume – en tient rigueur au souverain. N’éconduit-il pas deux délégations de morisques l’implorant de soutenir leur révolte, qui enflamme l’Andalousie entre 1568 et 1570 ? Le refus de l’aventurisme illustre bien le passage irrésistible de toute mystique à la *Realpolitik*. Celle-ci, en l’occurrence, va régir le rapport avec les États chrétiens jusqu’à ce que le Portugal, mû par un prince donquichottesque, rallume le feu de la croisade en 1578.

Entre-temps, deux princes succèdent à al-Ghâlib. Al-Mutawakkil, son fils, est déposé au bout de deux ans par ‘Abd al-Mâlik – son oncle paternel –, qui revendique le *laqab* d’*al-Mu’tasim bi-Allah*. Ce dernier règne deux ans seulement, mais fait figure de souverain modernisateur contemporain de son siècle. Cosmopolite grâce à un séjour prolongé dans l’Empire ottoman, il est de surcroît polyglotte. Il sait l’osmanli (la langue de la Cour et de l’État), comprend l’espagnol et l’italien et paraphe de sa main, en caractères latins, une missive adressée par sa chancellerie à un prince européen. Féru de la chose militaire, il va « ottomaniser » son armée à tour de bras. Le chroniqueur al-Ifranî observera qu’« on le soupçonnait d’avoir du penchant pour les choses nouvelles ». En contrepartie, il consent à ce que la *khutba* soit dite au nom de Murad III, le sultan ottoman, et il envoie un tribut annuel à Istanbul, à l’instar des beys de Tunis aux XVIIe et XVIIIe siècles. Ce qui ne le retient nullement de resserrer les liens déjà noués avec le roi de France Henri III et la reine Élisabeth d’Angleterre.

La bataille des Trois Rois en 1578 sera l'événement sidérant qui hissera le Maroc au premier rang des puissances se disputant la maîtrise de l'Ancien Monde[2]. À l'origine de l'écrasante victoire du Sa'dien sur le Portugal, dont l'écho se propagera dans toute l'Europe, il y a le projet d'al-Mutawakkil de reconquérir son trône. Ce dynaste déchu convainc dom Sébastien, le roi de Portugal, de lancer une expédition sur le Maroc à laquelle il va conférer une dimension de croisade, qui sera la dernière au siècle de la première modernité en Europe. Dom Sébastien bat l'estrade jusqu'en Allemagne pour recruter une énorme armée de demi-mercenaires habillés en néocroisés. Il ne cherche pas à fixer l'armée marocaine sur le littoral à partir d'une place forte, comme ses prédécesseurs. Il s'enfonce follement dans l'intérieur du pays à hauteur de Ksar al-Kabîr. L'affrontement décisif a lieu le 4 août 1578 à l'oued al-Makhazin et tourne au désastre pour l'armée échafaudée par le Portugal. Trois rois périssent sur le champ de bataille : al-Mutawakkil, dom Sébastien et Abd al-Mâlik. Surtout, la fine fleur de la chevalerie portugaise est capturée et le rachat de milliers de prisonniers au prix fort, échelonné sur de longues années, épuisera les finances du royaume et enflera d'autant celles de l'État sa'dien. Celui-ci pourra émettre de nouvelles pièces d'or, dont le titre (4,68 g) surclasse celles qui avaient été frappées du temps d'al-Ghâlib (3,90 g). Ahmad al-Mansûr (le victorieux) qui succède sur le champ de bataille à Abd al-Mâlik, son frère, pourra revendiquer à bon droit le qualificatif d'*al-dhabi* (l'Aurifère) et passer à Londres pour « *the greatest prince of the world for money* ».

Roi argentier et chevalier, il assume ces rôles avec superbe : « Son souci était de rechercher la gloire et d'accroître sa grandeur », nous prévient son hagiographe al-Ifranî. Pour ses contemporains, il fait figure de grand souverain, à l'instar d'un Philippe II, d'une Élisabeth Ire ou d'un Murad III. Par ailleurs, ce prince est un homme de haute culture. Il rédige un *Miroir des princes*, dont on a perdu la trace, et un *wird* (recueil de citations du Coran et de fragments du hadîth). Il a de plus acquis une expérience du monde méditerranéen en séjournant dans l'Empire ottoman. Son *laqab* illustre parfaitement son rêve impérial : « *Al-Mansûr billah, amîr al-mu'minîn, ibn amîr al-mu'minîn, ibn amîr al-mu'minîn* ». Il ne s'autoproclame pas seulement calife : il fait remonter cette qualité, – que ses sujets ne lui contestent point – à l'ancêtre fondateur de la dynastie sa'dite. La bataille des Trois Rois n'est-elle pas assimilée à celle de Badr, qui fut la première victoire du Prophète sur les Mecquois ? Al-Mansûr

continue la politique de bascule inaugurée par Ghâlib vis-à-vis des puissances en Méditerranée. Au tout début de son règne, il accepte de recevoir la queue de cheval blanc, que lui adresse le sultan ottoman pour marquer sa sujétion, comme s'il ne faisait qu'exercer la lieutenance d'un territoire éloigné d'Istanbul. Mais en 1581, alors que se profile la menace d'une expédition navale ottomane sur Larache, il fait piétiner l'emblème turc devant l'ambassadeur espagnol à la Cour. À vrai dire, il va profiter du désastre de l'Invincible Armada, en 1588, pour jouer non seulement Madrid contre Istanbul, mais aussi les thalassocraties de la mer du Nord contre la puissance ibérique. Avec Londres et Amsterdam, on passe à un jeu à quatre où l'alliance avec al-Mansûr est recherchée, et son crédit sollicité pour contracter des emprunts.

Pour s'affirmer sur la scène d'une Europe dont le centre de gravité bascule lentement de la Méditerranée à l'Atlantique, encore faut-il disposer d'un appât à proposer aux marchands chrétiens moins aléatoire que l'or du commerce transsaharien, malgré la reprise en main du Touat et du Chenguit par le Sa'dien. Le sucre de canne sera ce produit de substitution. Al-Mansûr en étend la culture au nord du Haut Atlas, dans la région de Chichaoua et en pays Haha, où d'énormes pressoirs actionnés par des moulins à eau sont installés pour raffiner la canne érigée en culture forcée pour les fellahs. Ce sucre, exporté en Europe, s'additionne aux produits d'exportation préexistant : cuivre, cuirs, soie, dattes, entre autres. Il est nécessaire pour financer l'achat, en Europe septentrionale, des draps et toiles de lin pour habiller les soldats, des bois et cordages pour soutenir la construction navale et de la poudre et des canons pour armer la troupe à l'ottomane. Les échanges avec l'Europe sont l'affaire de l'État, qui sous-traite les importations et les exportations à des commerçants juifs et étrangers. Il intervient en posant des bureaux de douane à l'entrée des ports du Sud et des cités caravanières. Les droits prélevés aux entrées sont limités à 10 %. Ce faisant, il rompt avec la politique de non-interventionnisme caractéristique des États musulmans antérieurs et se prête à une expérience qui s'inspire du mercantilisme expérimenté par les États européens à partir du XVIe siècle. Le chroniqueur portugais Antonio de Saldanha l'observe avec acuité : « L'expérience enseigna au chérif que toutes les grandeurs de son temps reposaient sur le commerce et, pour éviter que les négociants ne fissent sortir l'argent du royaume, il décida que des marchandises seraient fabriquées dans le pays et que, à l'exception de l'or, des chevaux et des vivres, tout le reste pourrait être exporté en toute sûreté[3]. »

Les deux phénomènes sont intriqués : le dynamisme d'une formule étatique ajustée au déplacement de l'Ancien Monde vers l'Atlantique et la vulnérabilité du régime inauguré par les Sa'diens. L'atteste bien la mainmise spectaculaire, mais fragile, d'Ahmad al-Mansûr sur l'Afrique sahélienne, à la suite de l'expédition de 1591 sur Tombouctou et Gao. Depuis les Almoravides, le Maghreb al-Aqsâ avait alterné les phases d'expansion à l'est jusqu'à la Tripolitaine et au nord en Espagne musulmane, sans s'aventurer au sud au-delà de ses confins sahariens. Mais voilà que l'État sa'dien est désormais barré au-delà de la Moulouya par l'Empire ottoman et que l'Andalousie perdue n'est plus qu'un lieu de nostalgie et de désolation. Tout invite al-Mansûr à reporter vers le « pays des Noirs » le rêve impérial dont la dynastie est porteuse. Là gît un espace à prendre, miroitant de richesses peu inventoriées : or et esclaves en particulier. Mais s'agit-il de la grande pensée du règne ou bien seulement d'un expédient dicté par le mercantilisme latent des Sa'diens ? Est-on en présence d'un dérivatif à la frustration née de la perte de l'Andalousie ou bien cherche-t-on à court-circuiter, par les chemins de sable, les Ibériques qui se ravitaillent dorénavant directement par voie de mer aux comptoirs de l'Afrique subsaharienne ? Se propose-t-on de jeter sur le marché européen des produits qui se substituent au sucre local, dorénavant surclassé par la cassonade du Brésil ? D'autant plus que les sucreries bâties à force de corvées paysannes sont mal gérées par les fermiers du sultan et désorganisées par la fuite en montagne ou les révoltes à répétition des paysans ravitaillant les factoreries.

En 1591, une énorme expédition alignant environ 20 000 hommes s'enfonce dans le Sahara avec pour objectif d'assujettir le royaume du Songhaï, dont l'*askya* (le roi) prétend lui aussi au califat, et s'était déjà opposé à la mainmise des Sa'diens sur les salines de Taghazâ, point névralgique pour trafiquer en position de force avec les Africains. Cette armée, dont les mercenaires turcs et morisques constituent l'épine dorsale, enfonce sans coup férir les troupes sahéliennes qui ignorent les armes à feu. À Tombouctou, mise à sac, elle installe une colonie de marchands et de lettrés marocains qui sera le noyau créateur d'un pachalik ayant le Niger moyen, de Djenné à Koukiya, pour centre de gravité[4]. Le lien de subordination entre cette province excentrée et le sultan du Maroc ira en se distendant, sans jamais s'interrompre complètement. Pour le reste, l'expédition n'est qu'un leurre, comme le déplore son commandant, le pacha Jawdar, un renégat espagnol. Après avoir arpenté le palais de l'*askya* à Gao, il

fulmine que « même un conducteur d'ânes au Maroc n'accepterait d'y vivre ». C'est que les orpailleurs africains s'égaillent hors d'atteinte de l'envahisseur et livrent leur or à des trafiquants européens disposés plus au sud. L'or du Soudan parvient à Marrakech une fois l'an au terme d'une caravane fort coûteuse, mais théâtralement mise en scène à grand renfort d'esclaves et d'animaux exotiques. Selon une chronique portugaise, il n'est pas certain que l'or ramené couvrît plus d'un tiers des frais de transport de cette caravane impliquant d'être couverte par une garde pléthorique et dispendieuse. C'est que les guérillas indigènes, et plus encore le paludisme, déciment les troupes d'occupation et obligeront le sultan à lâcher prise en définitive. Le métal recueilli est en mince quantité par rapport à l'argent espagnol qui afflue d'Amérique et fait prime sur le marché européen. Et la dislocation de l'Empire songhaï par le Maroc anéantit un circuit d'échanges transsaharien fondé sur la réciprocité, sans offrir pour longtemps d'alternative rémunératrice pour les deux parties.

Mais c'est un personnage historique familier dans l'histoire du Maghreb qui abat l'Empire sa'dien comme un château de cartes : la peste venue d'Espagne, qui ravage le pays à partir d'avril 1597. Elle finit par terrasser Ahmad al-Mansûr, en colonne dans le Tadla, le 24 août 1603. Elle anéantit pas moins d'un demi-million d'humains, et ses effets secondaires sont incommensurables. La peste amenuise considérablement les effectifs de la soldatesque et réduit de beaucoup le personnel ouvrier des sucreries, qui ne s'en remettront jamais. Elle engendre un retour de l'insécurité suscitant une ambiance de fin du monde au Maroc, contemporaine du sébastianisme au Portugal, du sabbataïsme dans le monde juif en Méditerranée et des convulsions que les guerres de Religion engendrent en Europe continentale. Un témoin anglais rapporte : « Il y a un tel tumulte dans le pays à cause de l'infection que personne ne peut circuler sans être dépouillé de tout. » Et un chroniqueur juif de Fès renchérit : « Quiconque reste dans la ville meurt de faim, quiconque sort tombe victime du glaive ; chacun avale son prochain[5]. »

Et pourtant, au seuil du XVIIe siècle, ce retour au temps des troubles qui avait tant assombri le XVe siècle ne doit pas masquer que le dispositif étatique marocain construit par les Sa'diens fait au moins jeu égal avec les monarchies en Europe au XVIe siècle. Alors qu'un Henri III et une Élisabeth d'Angleterre sont encore contraints au pouvoir itinérant pour s'imposer à leurs sujets, Ahmad al-Mansûr s'installe définitivement à Marrakech après 1578 et, avant le retour de la peste à la fin du siècle, n'en sort plus qu'à deux reprises, dont l'une pour châtier son neveu al-Nâsir, dont la rébellion dans le Nord menaçait de renverser son fils

al-Mâmûn, le gouverneur de Fès.

GUERRES DE SUCCESSION DANS UN CLIMAT MILLÉNARISTE (1603-1627)

Pas plus que leurs prédécesseurs les Sa'diens n'avaient résolu le problème de la dévolution du pouvoir, ce leitmotiv lancinant en terre d'Islam. Ils oscillèrent, pour désigner le prince, entre la sélection par l'âge (le membre de la famille le plus âgé) et le schéma linéal-agnatique (de mâle en mâle par ordre de primogéniture). De plus, l'imitation de la pratique ottomane de transmission du sultanat complique le problème de la succession : cet usage du fratricide consistant, pour le sultan, à assassiner tous ses frères afin d'imposer son fils aîné ou préféré. Al-Ghâlib y a recours pour désigner al-Mutawakkil comme prince héritier, ce qui conduit deux de ses frères (dont Abd al-Mâlik) à s'enfuir à titre préventif chez l'Ottoman.

Al-Mansûr, lui, désigne pour héritier son fils al-Mâmûn dès 1579. Mais, en 1603, celui-ci est désavoué par deux de ses frères, Abû Fâris et Moulay Zîdân. En découle une guerre de succession aux rebondissements virevoltants. En 1606, Marrakech change de prince six fois et sort exsangue du va-et-vient de la soldatesque. Dès lors, le Maroc se scinde en trois morceaux : al-Ma'mûn à Fès, Abû Fâris à Marrakech et Moulay Zîdân à Tlemcen. Abû Fâris disparaît de la scène en 1609. Ses deux frères poursuivent leur guerre intestine en sollicitant l'étranger sans états d'âme. Zîdân s'appuie sur les Turcs, puis sur les Provinces-Unies et l'Angleterre, qui lui fournit l'artillerie nécessaire pour occuper Marrakech en 1607. En 1610, Mâmûn cède Larache à l'Espagne en contrepartie de son alliance. Cette livraison d'une position clé à l'étranger le plus honni soulève un tollé au sein de l'opinion marocaine, alors que les morisques refluent par milliers dans le pays. Ce prince impudent est tué au combat en 1613. Zîdân reste le seul en lice jusqu'en 1627, mais il gouverne seulement le sud du pays. Cette interminable guerre de succession réveille les forces centrifuges contenues depuis un long demi-siècle. Certes les anciens soldats d'al-Mansûr, mobilisés par ses fils ou bien ses demi-frères, se font la guerre mollement et changent de camp sans vergogne en se vendant au plus offrant. Mais la violence monte d'un cran quand les compétiteurs pour le trône mobilisent des '*asabiyât* tribales. Mâmûn, par exemple, sollicite les Sharâga, et Zîdân, les Shabbâna, dont sa mère était issue. Et puis, la guerre déjà tournoyante se fragmente et se complexifie du fait de l'entrée en scène d'hommes surgis de rien et faisant figure de condottieres d'un Islam aux abois sous la menace du chrétien. C'est le cas de ce tisserand

dans les montagnes à l'arrière-plan de Fès, dont on ne saisit que l'ombre chinoise sur la scène désolée des guerres civiles, ou bien de ce meneur de foules en colère dont le chérif du Tazeroualt débarrasse Moulay Zîdân, prince de plus en plus décrié pour son homosexualité à peine voilée et son entourage de familiers juifs. C'est encore plus le fait d'al-Ayâshi, qui guerroie contre le chrétien à travers tout le Maroc atlantique de Salé à Tanger. Ce sont là des figures mineures d'un jihâd qui parvient mal à se rassembler autour de la figure d'un sauveur. Seul le personnage du mahdî est susceptible de déclencher une levée en masse de la foule qui fasse barrage aux menées de l'étranger et pallie l'impuissance des derniers Sa'diens à régenter le pays. L'équipée d'Abu Mahallî l'illustre exemplairement.

Ce fils d'un cadi de Sijilmâssa – cité alors en perdition – est un lettré affiné par six années d'études à Fès et la quête du savoir en Orient – de rigueur dans l'apprentissage du *'ilm*. Il décrypte les signes précurseurs de la venue du mahdî comme les captaient ses prédécesseurs : omniprésence des chrétiens depuis la prise de Ceuta en 1415, changement de siècle hégirien en 1592, qui prélude à l'avènement d'un rénovateur (*mujtahid*) de la foi musulmane, et, surtout, renversement de l'ordre du monde voulu par Dieu. Dans son autobiographie (l'*Islît*) très riche sur ses années de formation et sa psyché tourmentée, il insiste sur l'inversion des rôles sexués et la confusion des esprits : « Les hommes se comportent comme des femmes et les femmes se comportent en hommes. […] L'alcool se vend publiquement dans les rues [allusion aux tavernes tenues par des Européens à Marrakech] et la sécurité disparaît à jamais. » Il légitime la révolte contre un pouvoir corrompu et une société dissolue en faisant explicitement allusion à Ibn Tûmart, sa référence cardinale. Il opère l'analogie entre les compagnons du Prophète et ses partisans, qu'il magnifie sans retenue : « Vous êtes supérieurs aux disciples du Prophète, parce que c'est à une époque d'erreur que vous vous dressez en défense de la vérité [le motif de l'*islam dîn al-haq*], alors qu'eux vivaient au temps même de la vérité[6]. » Sur Abû Mahallî on dispose de jugements fort contrastés émanant d'Européens. Les uns, tel Jorge de Henin, émissaire de Madrid à la cour de Zîdân, mettent l'accent sur l'imposteur abusant de la crédulité des gens de rien. Ne se propose-t-il pas de convertir en cire molle les balles de l'ennemi, de lancer un pont en cuivre sur le détroit de Gibraltar pour gagner l'Espagne et, de là, poursuivre son équipée jusqu'à Jérusalem après avoir jeté l'or à profusion à ses adeptes de passage à Rome et pourvu chacun d'eux de cinquante vierges ? Mais d'autres sont sensibles au dépouillement ascétique de ce sauveur qui va jambes nues et sandales aux pieds

et arbore pour tout ornement un étui de cuir disposé au haut de la poitrine contenant des fragments du Coran et un poignard retenu sur son flanc par une courroie en cuir. Van Lippeloo, qui le voit en action à Marrakech en 1612, est saisi par le climat d'exaltation religieuse qu'il suscite sur son passage. Mais cette impression favorable émane d'un protestant favorablement prévenu envers un meneur de foule qui veut en découdre avec les royaumes catholiques.

À partir de son bastion du Tafilalt, Abû Mahallî s'empare de Marrakech le 20 mai 1612, où il se proclame le mahdî. Il bat monnaie d'or sous le sigle califal et se fait reconnaître pour tel jusqu'à Tombouctou. Il annonce qu'il va reconquérir l'Andalousie. Mais il est défait au combat à portée de la cité almoravide, en novembre 1613, par une coalition de tribus arabes et berbères coordonnée par al-Hâhi, un marabout du Haut Atlas opérant pour le compte de Moulay Zîdân. Il succombe évidemment, parce qu'endosser le personnage du mahdî est une opération à haut risque et probablement parce qu'il surjoue ce rôle déjà si bien assumé par Ibn Tûmart. Il semble avoir voulu en faire trop et trop vite. L'élite des clercs, sans le tenir pour un charlatan, lui reproche d'être passé à l'acte au lieu de s'en être tenu au registre du verbe incantatoire. Al-Ifranî l'explicitera au siècle suivant : « Il s'était cru capable d'accomplir la mission de réformer les mœurs et ce fut là, sans qu'il s'en doutât, ce qui causa sa perte. » Alors, aventurier illuminé ? Peut-être, mais plus sûrement le contemporain de Savonarole et Luther. Et comme ce dernier, il traverse une crise spirituelle aux âpres accents existentiels : « J'ai vécu des moments de folie et de mort. Je n'arrivais plus à dormir. Parfois je sortais pieds et tête nue dans les rues. » Le tourment l'assaille jusqu'au jour où Dieu lui ôte des yeux le bandeau l'aveuglant et l'extrait de l'« océan de passions » où il était sur le point de s'engloutir[7]. Comme quoi le Maghreb du début du XVIIe siècle est bien en phase avec les exigences éthiques qui soulèvent les hommes les plus en pointe en Europe au temps de la Renaissance. *Al-Islît* : cette confession d'un enfant du siècle témoigne que le Maghreb n'a pas attendu l'avènement de la modernité pour connaître l'individu au sens où nous l'entendons.

Une société en mouvement, un État en construction

Le siècle des Sa'diens contraste vivement avec ceux qui vont lui succéder jusqu'au milieu du XIXe siècle. Tout se passe comme si les souverains jusqu'à al-

Mansûr (sans doute le plus grand prince que le pays ait connu, avec l'Almohade Ya'qûb al-Mansûr) avaient réussi à remettre en marche la société, grippée depuis le milieu du XIVe siècle, en se dotant d'un appareil de pouvoir sans antécédent ni héritier, en dépit de l'apparence de continuité conférée par la lente structuration du Makhzen comme colonne vertébrale du pays.

FLUIDITÉ DES APPARTENANCES INDIVIDUELLES

La passerelle entre les deux rives n'est pas encore relevée. Jamais peut-être n'a-t-on autant fait l'aller et le retour entre les deux continents. Opérons la distinction entre les courants migratoires forcés, qui résultent de la disparition d'*al-Andalûs*, et l'émigration au compte-gouttes d'individus venus d'Europe en quête d'ascension sociale ou en rupture de ban avec leur société d'origine. De toute façon, l'échange des hommes reste asymétrique. Alors que l'Espagne très catholique se ferme aux Maghrébins, le Maroc devient une terre de refuge pour les musulmans ibériques et une sorte d'Amérique toute proche, moins risquée, mais moins prometteuse peut-être, pour des grappes d'Européens en quête de reclassement.

Environ 100 000 Andalous, musulmans et juifs, trouvent refuge au Maroc au début du XVIe siècle, auxquels s'ajoutent 20 000 à 30 000 morisques qui traversent le détroit cent ans plus tard. Les premiers vont revivifier les cités du Nord bien engourdies, mais non l'agriculture, comme leurs coreligionnaires qui s'installent en villages serrés au cap Bon, près de Tunis, ou le long du Sahel. Les seconds s'assimilent moins aisément à la société urbaine du cru et demeurent plus longtemps une minorité compacte, comme l'attestera la république des corsaires à Salé. Les juifs, eux aussi, conservent leur langue : un castillan qui s'enfonce dans l'archaïsme, faute d'évoluer au diapason de la langue souche. Ils transportent leur culture religieuse, si bien qu'ils tranchent sur les juifs autochtones, comme se plaît à le souligner la terminologie en vogue : *megorashim* pour les juifs d'origine ibérique, *tobashim* pour les juifs indigènes. À cette émigration pour la foi, qui ennoblit les Andalous au regard des Marocains, s'ajoute une autre modalité d'émigration forcée : celle qui arrache à leurs rivages ou en pleine mer des Européens d'appartenance sociale contrastée. On en sait fort peu sur les captifs musulmans victimes, en sens inverse, de la guerre de course ou bien les enfants vendus aux Portugais et Espagnols lors de la famine de 1519-1521. Galériens ou domestiques, ils se diluent dans la société, quand ils ne meurent pas des mauvais traitements physiques et des souffrances

morales engendrés par cette forme prémoderne de déportation. Par contre, grâce à la littérature édifiante fabriquée au XVII[e] siècle par les ordres spécialisés dans le rachat des captifs, on dispose de sources fourmillant de détails sur les captifs chrétiens, sous réserve d'en rabattre de beaucoup sur la véracité de récits tressés pour apitoyer le bon chrétien et le faire contribuer au rachat de ses malheureux coreligionnaires. Pour le XVI[e] siècle, on tient pour certain que leur effectif s'accroît. À Marrakech, la capitale, ils sont au nombre de 2 000 environ à la fin du siècle. Les uns contribuent à la construction du palais impérial du Badi', d'autres sont employés à la manufacture d'armement de pointe édifiée sur ordre d'al-Mansûr. On les sollicite comme pourvoyeurs d'un savoir-faire technique et on les ménage à cet effet. On est aux antipodes de la condition de galérien, qui se durcira au XVII[e] siècle sur les côtes septentrionales de la Méditerranée. D'autant plus qu'un nombre substantiel de captifs se convertissent sans qu'on puisse toujours déterminer dans quelle mesure ils adhèrent à une foi nouvelle ou bien souscrivent à un genre de vie plus attrayant. Le pas le plus coûteux à franchir est celui de la circoncision, bien plus que le rasage de la tête et la prise du turban. L'intégrité du prépuce n'administre-t-elle pas la preuve du non-reniement en cas de reprise par les chrétiens ? Nombre d'enfants captifs entrent dans l'intimité du maître qui les a rachetés : fils adoptifs ou « mignons », la ligne de partage entre les conditions n'est pas facile à tracer. La frontière de civilisation vacille et les marques de syncrétisme abondent. Pourtant, la mauvaise conscience du converti ressort avec force dans quelques cas. C'est la cas du Portugais Mateus Velho, capturé à l'âge de treize ans dans le détroit de Gibraltar, converti après un périple le conduisant d'Alger à Constantinople, puis à Fès. À la bataille des Trois Rois, désespéré, il change de camp et est réintroduit en chrétienté à Mazagan. Le remords le poursuit et, huit ans après, il s'auto-accuse d'avoir guerroyé à Lépante et à Chypre du côté du Croissant[8].

Aux exilés pour la foi d'Andalousie et aux captifs arrachés à l'Europe ajoutons les convertis à l'islam : les *'ulûdj*, que l'on désigna du terme de renégats en Europe jusque il y a peu. Ils sont probablement au nombre de 10 000 au temps d'Ahmad al-Mansûr. Détachés de toute attache locale à désinence tribale, ils constituent une garde rapprochée pour le souverain ménageant autour de sa personne une sphère d'intimité étanche. Mais on les trouve également en nombre significatif dans les manufactures d'armement et dans les armes savantes, l'artillerie en particulier. L'opinion, maintenue en haleine par les oulémas, les tient pour de faux convertis et les traite en suspects. Le pouvoir ne souscrit pas à cet état d'esprit. Il ne prescrira pas d'inquisition pour vérifier la

teneur de leur croyance, alors qu'en péninsule Ibérique on traque les plis et replis de conscience des *conversos* pour y débusquer un filon de foi musulmane insubmersible.

À côté de ces étrangers extérieurs à la société maghrébine par l'origine septentrionale se rangent les étrangers de l'intérieur : captifs noirs enlevés dans la boucle du Niger et mercenaires turcs, les uns et les autres musulmans, ou du moins censés l'être. La société marocaine est bien plus composite que l'européenne sous l'Ancien Régime. Pour y voir de près un chrétien, on ne ferait pas des dizaines de kilomètres comme en Prusse, où l'on accourt « en voiture, à cheval et à pied » pour assister en 1790 au passage d'Azmé Effendi, l'envoyé du sultan d'Istanbul à Berlin[9]. Une touche d'exotisme n'est pas absente dans la représentation de l'Afrique profonde, mais elle ne donne jamais lieu à ce détour par l'autre pour accéder à soi, puisque l'étranger est là sur place et se fond dans le paysage social. Seulement, cet étranger n'est pas un invariant structurel au Maroc. Il a une histoire. Il change de statut au tournant du siècle. Sous Ahmad al-Mansûr, sa présence est subordonnée à la réalisation d'objectifs décidée et encadrée par l'État, un peu comme dans la Russie de Pierre le Grand, un long siècle plus tard. Tel ce Jean Pacquelon, envoyé par François Ier pour perfectionner le procédé de fonte du cuivre indispensable à la fabrication sur place d'une artillerie moderne. On pourrait invoquer l'exemple non moins probant des techniciens génois qui ont aidé Ahmad al-A'râj à reconvertir les moulins à huile en sucreries dans le Sous. Une fois que l'État se délite, alors cet étranger, désencadré, désorienté, tend à se muer en aventurier sans foi ni loi. Comme l'atteste ce Saint-Mandrier, initialement envoyé par le duc de Savoie auprès de Moulay Zîdân, qui se détache de son prince et devient l'homme à tout faire de son maître d'adoption. Se crée ainsi – du moins dans les ports et les cités de l'intérieur – un monde de l'entre-deux, avec ses franges de sociabilité brassée et son lexique particulier.

En ville, nombre de musulmans sont frottés de contacts avec les chrétiens. L'un des lieux de rencontre, outre le fondouk marchand, est la taverne, qui se multiplie au XVIe siècle. Sans doute les Marocains de tous horizons buvaient des boissons fermentées, comme le souligne Léon l'Africain. Mais, au contact des Européens de passage ou des colons ibériques sur le littoral, la consommation des spiritueux s'amplifie. Les Marocains ripaillent avec les Portugais et les Espagnols quand ils ne se font pas la guerre sur le littoral. Deux fils d'al-Mansûr sont des buveurs notoires : al-Zîdân et al-Mâmûn. La consommation de vin déborde le milieu urbain, là où se génère de l'interlope. Les milices tribales, sur

lesquelles s'appuient les prétendants, s'adonnent ferme à la boisson, tels les Sharâga qui, à Fès, « se montraient en état d'ivresse dans les rues et s'introduisaient de force dans les maisons », au dire d'al-Ifranî, et les Shabbâna ne sont pas en reste, selon Jorge de Henin. Ce qui soulève l'ire du parti dévot et entretient le climat eschatologique qui incube au Maroc au début du XVIIe siècle. La diffusion de la langue espagnole dans la haute sphère de l'État et sur la côte atlantique constitue un autre marqueur d'une identité composite. L'espagnol devient la langue de l'énonciation de l'État en action. C'est l'idiome de la grande expédition transsaharienne en 1591. Andalous et renégats ibériques peuplent le service de traduction logé au palais du prince. Aussi nombreux sont les individus qui, voguant d'un monde à l'autre, changent de costume et de foi en traversant le détroit de Gibraltar. C'est le cas d'un rabbin et marchand *converso* surpris au Maroc en habit juif par un collègue catholique, dénoncé à l'appareil ecclésial et rattrapé à son retour au pays natal par l'Inquisition. Et c'est un fait que les juifs sont virtuoses dans cette traversée des apparences qui les incite à se forger des identités en trait d'union appariant les langues, les vêtures et les traits de civilisation disparates. Les frères Isaac et Samuel Pallache, qui s'érigent en intermédiaires obligés entre les Sa'diens, l'Espagne et la république d'Amsterdam au début du XVIIe siècle, personnifient ce type hybride de passeur et transfuge de civilisation. Samuel, né à Fès au sein d'une famille d'origine espagnole, réussit à être proche, successivement ou simultanément, du duc de Medina Sidonia, sorte de gouverneur des places fortes de l'Espagne au Maroc, de Maurice de Nassau, stathouder de Hollande et de Zélande, et de Moulay Zîdân. Il vend à l'Espagne des céréales en provenance du Maroc, achète des armes aux Provinces-Unies pour le compte du prince sa'dien et, lorsque ses affaires vont mal, arme des bateaux pour la course atlantique. Lui et sa famille, dispersée jusqu'à Istanbul, sont sur le point de se convertir au catholicisme. Les soupçons de l'Inquisition les en dissuadent in extremis car la confession religieuse opère ici comme un « passeport » pour se jouer des frontières. L'essentiel reste d'assurer la continuité de la famille, sa survie même, dans une situation historique à l'horizon tellement fluctuant. Si bien que Samuel Pallache n'est qu'un « joker » dans la partie de cartes à laquelle se livrent les États en mal de puissance : manipulateur manipulé par plus fort que lui[10].

Les juifs ne sont pas les seuls à sauter par-delà des frontières de civilisations encore poreuses avant leur verrouillage contemporain de l'avènement des monarchies absolues. La séduction du modèle hispanique du *caballero* opère jusqu'à la cour des souverains marocains. Sur les deux rivages, l'opinion est

sensible au style chevaleresque du prince wattâside Moulay Brahîm – de mère espagnole – qui règne à Fès de 1524 à 1539. Cette attraction peut aller jusqu'à la conversion, comme c'est le fait de Moulay al-Shaykh b. al-Mutawakkil, qui s'enfuit en Espagne et aura pour parrain Charles Quint en personne. Et jusqu'à épouser la cause de l'ennemi héréditaire, comme c'est le cas du grand lettré Ibn 'Askar, qui suit al-Mutawakkil dans son exil et mourra à la bataille des Trois Rois, le dos tourné à La Mecque, nous apprend une chronique vengeresse[11]. Car les puissants du jour changent facilement non seulement de camp, mais de pays. Cette volatilité des appartenances administre la preuve que la notion de patrie reste encore fuyante dans le Maroc du XVIe siècle, si du moins l'on veut bien distinguer le sentiment national de l'identité confessionnelle. On passe à l'ottoman sans difficulté, puisqu'on reste en terre d'Islam. En 1578, l'une des veuves d'Abd al-Mâlîk et son fils aîné Isma'il, évincé par al-Mansûr, rallient le belerbey d'Alger, Euj 'Alî. Mais on rejoint également le camp chrétien sans trop de scrupule de conscience. Ainsi opère Mohammed al-Nâsir, un fils du dynaste al-Ghâlib, qui, depuis l'Espagne comme base de repli, débarque sur la côte rifaine en 1592 et ébranle sérieusement la souveraineté d'al-Mansûr.

Le Maroc, au XVIe siècle, est travaillé par cette fermentation, ce bouillonnement des esprits, qui opère un brassage des croyances, des idées, des comportements, créatif pour l'avancement du royaume sa'dien. Des destinées marquées par l'hybridité révèlent un arrière-plan composite impensable aux siècles suivants. C'est le cas d'Abû Nu'aïm Ridwân b. Abdallah al-Janwi al-Fâsi, qui, décédé en 1583, était le fils d'un renégat originaire de Gênes et d'une juive marocaine convertie à l'islam[12]. Cependant, toute la société marocaine n'épouse pas cette propension d'une minorité influente à emprunter à l'autre sa langue, ses mœurs et des savoir-faire.

DURCISSEMENT DES CATÉGORIES TERRITORIALES

Comme en Europe, des forces agissent en sens opposé au mouvement de l'histoire qui accumule les richesses et brasse les visions du monde en bouleversant les équilibres étatiques antérieurs. Le parti religieux produit sa version autochtone de l'État, comme en Espagne. À sa tête vibrionnent des marabouts au sein des tribus, des lettrés dévots en ville. Les uns et les autres sont porteurs d'une vision du monde binaire sur fond d'affrontement théologal entre *ad-dîn al-haq*, cette religion du vrai qui ne peut être que l'islam, et le reste du

monde, baignant dans l’erreur idolâtre. Ce parti, répandu dans l’air du temps, contribue au premier chef à renforcer le sentiment d’appartenance à l’entité du Maghreb al-Aqsâ préexistante et à précipiter la cristallisation d’un peuple épars en proto-nation moins incertaine de ses contours territoriaux et plus consciente de procéder du même être-en-commun[13]. Cette entité, soudée par un agir ensemble, s’est levée comme une pâte au feu de la contre-croisade contre les Ibériques. Elle est solidifiée par un mouvement de rétraction vis-à-vis des musulmans, trop proches de l’envahisseur. On soulignera ici l’importance du phénomène d’union sacrée qui se noue auprès d’al-Ghâlîb. La bataille de Wâdi al-Laban, au cours de laquelle la troupe sa’dienne disperse le contingent turc, le 2 avril 1558, préfigure celle des Trois Rois et en représente le pendant moins spectaculaire. Les Turcs, lorsqu’ils occupent Fès, considèrent ses habitants comme un peuple efféminé. Les Marocains leur rendent la monnaie de leur pièce en utilisant l’argument religieux pour affirmer leur sentiment de supériorité. L’opinion éclairée par le parti dévot fait corps avec le souverain chérifien en tenant le souverain d’Istanbul pour un esclave affranchi indigne d’accéder à la magistrature suprême de l’islam.

Ce durcissement du sentiment d’appartenance à la même communauté a pour effet de convertir en étrangers de l’intérieur les réfugiés d’Andalousie. Les Andalous de la première vague se morfondent, durant la seconde moitié du XVIe siècle, devant la suspension par les Sa’diens du jihâd contre les places fortes ibériques encore implantées sur le littoral. De concert avec les Rifains et les gens sous l’obédience de la zaouïa d’Amjott, ils continuent à guerroyer de leur propre chef contre les *presides*, si bien que leur insertion dans la société citadine ne s’opère guère avant le milieu du XVIIe siècle. Au milieu du XVIe siècle, Ahmad b. Yahyâ al-Wanshârisî – un secrétaire de cour – constate aigrement qu’« ils ont fait valoir qu’ils avaient fui l’Espagne non pour Dieu et son Prophète, comme ils le prétendent, mais pour les biens terrestres qu’ils ont cherché à acquérir rapidement en ce pays […]. Dès qu’ils ont vu que les choses ne tournaient pas selon leur gré, ils ont affecté du mépris pour ce pays d’islam et son gouvernement. Ils ont blâmé amèrement celui qui les avait entraînés à fuir. Ils ont vanté le pays des chrétiens, ses populations. Ils ont regretté leur départ[14]. » Cet effet de distanciation se creuse encore avec l’arrivée des morisques, qui tancent durement leurs hôtes pour ne pas les avoir soutenus lors de leur grande révolte entre 1568 et 1571 dans l’arrière-pays de Grenade. L’histoire de la république de Salé sera celle d’une enclave citadine qui tourne le dos au plat pays et finit par disjoindre son combat contre le chrétien de la levée en masse

opérée dans le Gharb par al-Ayâshi le batailleur. Les morisques, dans leur ensemble, gardent la nostalgie de leur pays d'origine, dont ils conservent l'usage de la langue et l'habitus corporel. Une minorité même négociera, vainement, son retour au bercail, fût-ce au prix d'une reddition sans condition à la religion du vainqueur.

La symbiose entre Maghrébins et Andalous avait toujours été traversée d'arrière-pensées soupçonneuses. Mais cette fois-ci, il ne s'agit plus de dissonances, mais d'une profonde fêlure, que masquera ultérieurement ce culte d'al-Andalûs qu'il est de bon ton de cultiver dans le Maroc alaouite et qui finit par être une marque de distinction pour se démarquer du rustre. Sur le terrain, la difficulté des Marocains à insérer les Andalous après 1492 est patente. Elle concrétise une mise à distance du détroit qui s'était amorcée au XIIIe siècle finissant. Avec les morisques, la césure s'approfondit : la société marocaine n'est plus en phase avec ces réfugiés qui ont vécu le Siècle d'or espagnol et s'y sont acclimatés tant bien que mal. Les Marocains ne se retrouvent pas dans ces musulmans acculturés à la première modernité européenne. Et ce déphasage est lourd de conséquences à long terme.

Longtemps les Andalous avaient arrimé le Maroc au rythme et aux dynamiques qui entraînaient l'Europe depuis le XIIIe siècle. Privé de ces intermédiaires opérant la transition entre les deux mondes et acclimatant l'Occident latin à l'Occident musulman, le pays va s'éloigner mentalement de cette Espagne tellement désirée et jalousée, qui avait si longtemps été une terre où caser les guerriers berbères à l'étroit dans la montagne et fixer les *mujâhidûn* épris d'absolu. L'espèce de concordance des temps qui, depuis le XIe siècle, s'était nouée entre la péninsule Ibérique et le Maghreb extrême achève de se défaire. Cette fermeture subie au nord se double d'une coupure voulue avec le Maghreb ottoman. Ces deux rétrécissements d'horizon vont singulièrement contribuer à insulariser le Maroc, à le provincialiser. Le fait est encore masqué au temps des Sa'diens par leur compréhension de l'importance de l'Atlantique et leur volonté opiniâtre d'être présents sur cette aire historique, qui devient l'épicentre du monde après Christophe Colomb.

AFFIRMATION DE LA SOUVERAINETÉ DE L'ÉTAT

Elle s'imprime dans le corps et l'imaginaire des sujets par la création d'outils d'État qui soutiennent la comparaison avec ceux dont disposent les souverains

en Europe de l’Ouest.

L’armée, d’abord, ne cesse d’être réagencée et perfectionnée. Au temps de Mohammed al-Qâ’im, on en reste à une levée en masse des tribus berbères du Sous à partir d’un noyau constitué par les Ilalen, en réactivant le jeu des *leff* : on baigne encore dans le schéma khaldûnien. Puis, avec Mohammed ash-Shaykh, une flopée de cavaliers ma’qil en cotte de mailles et casque de cuir grossit ce contingent originellement berbère. Avec Abd al-Mâlik s’opère une restructuration sur le modèle ottoman. Les unités changent de nom : les arquebusiers et arbalétriers à cheval se muent en *sipahi* et les caïds en pachas. Et les troupes d’élite recrutent de préférence parmi les étrangers : Turcs, renégats, Andalous et morisques après 1570, puis Zouaoua kabyles et Ouolof du Sénégal.

Le maniement d’une armée aussi hétéroclite et privée d’*’asabiya* tribale implique des précautions. Les souverains se gardent d’amalgamer les contingents, auxquels ils s’attachent à conserver leur cohésion ethnique, de peur d’engendrer une armée prétorienne prompte au coup d’État dynastique. Ainsi, à la bataille de l’oued al-Makhâzin, les arquebusiers sont disposés en trois rangs. Au-devant, on place les morisques, dont on n’est pas sûr, puisqu’ils ont connu la tentation de se convertir. On intercale les renégats, suspects d’être des croyants douteux. Derrière, on masse les Igezulen, braves d’entre les braves, comme une ultime concession à la grammaire tribale d’Ibn Khaldûn.

Grâce à Abd al-Mâlik, Ahmad al-Mansûr dispose de troupes qui manœuvrent à l’ottomane et réussissent à enfoncer les Portugais, arc-boutés sur un dispositif en rectangle rigide, qui soude la troupe à la manière d’un pack de rugby, au risque de la voir se rompre comme une artère fémorale. Au contraire, la formule du fer à cheval, avec les fantassins en avant, puis, devant, l’artillerie, et la cavalerie aux ailes pour prendre en tenailles la formation adverse, confère une bien plus grande souplesse tactique[15]. De plus, al-Mansûr précipite la construction d’une flottille de galères, entamée par Mohammed ash-Shaykh, dans les deux ports arsenaux de Badîs et Salé. Mais cette flotte sert surtout d’arme de dissuasion contre les Ottomans et les Ibériques tentés d’intervenir sur le littoral atlantique. À part un projet chimérique de conquête des Açores, concocté avec Élisabeth Ire, la flotte reste à quai. Al-Mansûr comprend toute l’importance de l’artillerie. Il installe une poudrerie à Marrakech pour ravitailler les pièces à feu et les premiers mousquets. Trois fonderies sont équipées pour fabriquer de l’artillerie légère montée à dos de mulets ou à bât de chameaux et de grosses pièces pour fortifier le réseau de casbahs. Quant au service de santé créé de toutes pièces, il employait déjà une centaine de chirurgiens barbiers en

1576 et il est doté d’un lot de tentes hôpital, de stocks d’onguent pour désinfecter les plaies et de toiles pour confectionner la charpie.

Ce que cette armée, dressée à la manière ottomane, conquiert à l’avant en modernité manœuvrière, elle le perd à l’arrière en rusticité guerrière. Il s’agit pour le souverain de créer un outil de perception fiscale qui s’applique à toute la société et un instrument punitif pour mater les prétendants et châtier les saints rebelles. Al-Mansûr le formule crûment auprès d’al-Mâmûn, son héritier présomptif, en 1602 : « Gardez-vous surtout d’enrôler, parmi les fusiliers, les gens des montagnes, qui ne pensent qu’à bien manger et s’enrichir ; il n’en faut prendre aucun, car sachez-le bien, en agissant ainsi, c’est comme si vous vouliez qu’ils ne vous paient plus d’impositions, ni maintenant, ni plus tard. Si vous avez besoin de recruter des hommes, vous pouvez les choisir, par exemple, dans le Sous, le Dr’a ou à Marrakech et, avec eux, vous n’aurez rien de semblable à redouter[16]. » Et c’est pourquoi les Ibdouraren (les gens de la montagne en *tachelhit*), qui avaient été le fer de lance de la première armée sa’dienne, sont réduits progressivement au rôle de force d’appoint : muletiers, porteurs, brancardiers.

Sans doute l’État sa’dien ne perd-il pas tout ressort tribal. Il associe à ses janissaires à la marocaine (renégats, Andalous, Africains subsahariens) des contingents de cavaliers arabes lestés, comme au temps des Mérinides, de dotations foncières et de l’exemption fiscale avec pour contrepartie le service des armes. Avec cette formule des *a’râb ad-dawla* (Arabes de l’État), il « makhzénise » un peu plus les fameuses tribus ma’qil. Mais, pour le reste, en détribalisant l’armée et en la déberbérisant, ne prend-il pas le risque d’extraire l’armée du peuple et de la maintenir plus encore à l’extérieur de la société ? L’ennemi ne devient-il pas le rebelle de la montagne plus que le vieil adversaire chrétien ou l’inquiétant nouveau venu ottoman ? La construction de deux fortins autour de Fès, dont les canons sont braqués en direction de la ville, et non pas contre le Turc menaçant à l’horizon, est un indice de cette fissure entre l’État et la société que les Sa’diens n’ont pas vraiment colmatée.

S’agissant du dispositif étatique, les Sa’diens innovent moins qu’ils ne parachèvent la construction d’un mixte mi-berbéro-maghrébin, mi-arabo-andalou, déjà esquissé par les dynasties antérieures. Une terminologie ottomane recouvre ainsi une pratique d’État préexistante. Par exemple, le terme de *dîwân* se substitue à celui de *majlis al-khâssa wa ahl as-shûrâ* sans modifier substantiellement les modalités antérieures de la consultation des élites par le pouvoir central. Dans les coulisses du palais royal, on observe une spécialisation

accrue des services dans l’orbite de vizirs aux compétences jusque-là peu différenciées. C’est ainsi que les bureaux chargés de la correspondance se séparent de ceux de la traduction et du décryptage sous l’œil du vizir de la plume (*wazîr al-qalam al-‘ala*), qui fait presque office de Premier ministre. De même, un service de la poste (*dîwân al-barîd*) est instauré avec des *raqqâs* (courriers rapides) et des *chawich*, un terme turc pour désigner en l’occurrence des serviteurs du prince chargés de tâter le pouls de l’opinion dans les profondeurs du pays. L’administration des provinces change peu. Ce sont toujours des membres de la famille royale (les oncles en particulier) qui ont en charge leur gouvernance, mais également des renégats, ce qui est nouveau. Quant au rendu de la justice, il est dévolu, pour les hautes judicatures, à des clercs qui sont tous d’obédience zarrûqite au temps d’al-Mansûr. C’est là une manière de s’écarter du foyer originel d’inspiration maraboutique fleurant l’hétérodoxie pour se concilier l’élite des lettrés fassis, restée légitimiste en son for intérieur et par conséquent wattâside.

Le changement le plus substantiel en définitive n’est pas la touche ottomane imprimée sur un édifice étatique où le Makhzen berbéro-almohade et la *dawla* andalouse s’interpénètrent. C’est la présence accrue de l’État au sein de la société et son abstraction croissante. Le vocable de Makhzen ne signifie plus seulement l’État entrepôt de l’impôt en nature et garde-manger en cas de disette. Il en vient à désigner l’exercice de la souveraineté étatique : la *makhzaniya*, un terme qui désigne simultanément le gouvernement des hommes et l’administration des choses et laisse entendre que l’État dispose d’une efficacité instrumentale effective. Car, après l’armée et les rouages du gouvernement, voici le troisième volet actionné par l’État sa’dien avec une maîtrise sans précédent avant al-Mansûr : celui de la production symbolique de la souveraineté pour s’emparer de l’imaginaire de ses sujets.

PRÉÉMINENCE DU SULTAN CHÉRIF

Sultan et chérif : ces deux qualificatifs sont pour la première fois accolés en un raccourci incompressible pour signifier l’essence de la souveraineté. Dès lors, cette interpénétration entre le *sharaf* – l’onction divine que procure le fait de descendre du lignage du Prophète – et la *sulta* – la capacité du pouvoir à plier les hommes à la volonté du prince – va coller à la peau des souverains jusqu’à aujourd’hui. Les Européens ne s’y tromperont point, qui parleront à bon droit de l’Empire chérifien pour spécifier le Maroc.

Ce personnage du sultan chérif, il faut au préalable en administrer la preuve expérimentale. Toute une construction généalogique fort savante s'emploie à distinguer, au sein des « gens de la Maison » (*ahl al-bayt*), les Sa'diens des Idrîsides et des Abbâssides, dont l'ultime rejeton s'était réfugié en Égypte au début du XVIe siècle. C'est une manière détournée d'affirmer l'excellence de la dynastie par rapport aux Ottomans, dont al-Tamgrûtî – un ambassadeur d'al-Mansûr à Istanbul – fait ressortir qu'« ils ne sont que […] les dépositaires temporaires de leurs charges qu'ils doivent transmettre à ceux qui en sont plus dignes, c'est-à-dire nos seigneurs et maîtres les chérifs, rois de notre Maghreb, ceux qui ont honoré l'imamat et le califat[17] ». Cette qualité suprahumaine conférée par le *sharaf* est étendue à la mère d'al-Mansûr (Lalla Ma'sûda) comme pour faire ressortir que celle du sultan d'Istanbul n'est qu'une femme esclave. Elle est promue au rang de « Mère des croyants », réservé, en principe, aux seules femmes du Prophète, et elle est gratifiée du qualificatif d'*al-hurra* (femme libre). Par ailleurs, une terminologie assez ésotérique est construite autour de la personne d'al-Mansûr, le faisant baigner dans un halo teinté de shi'isme à force de mettre l'accent sur sa qualité d'imam. Mais, par contre, celui-ci renonce au motif eschatologique qu'empruntait son père, Mohammed ash-Shaykh, en revendiquant le titre de mahdî. Il s'en tient à la figure, moins exposée, moins hétérodoxe, de rénovateur de la foi (*mujtahid*), qui surgit une fois par siècle, en l'occurrence en 1591. Cette ressource symbolique extraite du *sharaf* se projette dans l'espace avec la construction, à Marrakech, du munificent palais du Badi' (l'Incomparable), qui sera rasé un siècle plus tard par le sultan alaouite Moulay 'Isma'il : un « huictièsme miracle du monde[18] », selon le peintre hollandais Adriaen Matham, qui séjourna à Marrakech en 1641. La construction d'al Badi' va s'étaler sur seize ans et s'inspirer bien sûr de l'Alhambra. L'entreprise est concurrente de celle de l'Escurial, imaginé par Philippe II d'Espagne. Elle occasionne l'emploi des matériaux les plus prisés à l'époque : marbre vert émeraude pour les fontaines, marbre blanc et noir pour paver le sol et lambrisser le haut des murs, cèdre et bois d'ébène pour revêtir les coupoles des pavillons et, surtout, or fondu en fines lamelles et incrusté dans les chapiteaux des colonnes et les plafonds. L'eau ruisselle de partout : ressource à haute valeur symbolique ajoutée dans la steppe qui tapisse le piémont nord du Haut Atlas. Elle jaillit dans des vasques et remplit une dizaine de bassins, dont l'un, au centre, se déploie sur une longueur de 90 mètres et une largeur de 21 mètres. Ce palais gigantesque (*dâr al-kubra*) est conçu comme le centre du monde et donne lieu à des représentations du pouvoir réglées comme un ballet liturgique lors des

cérémonies de l'allégeance, de la célébration du mouloud, qui s'étire désormais durant toute une semaine, ou bien des parades guerrières rythmant la succession des saisons et des réceptions d'ambassadeurs européens.

La sacralisation de la personne du souverain s'inscrit également dans la gestuelle et la terminologie auxquelles se plient ses sujets. Sans doute le sultan chérif n'a-t-il pas recours lors d'une audience à ce voile ou à cette tenture (*sitr*) le séparant de ses interlocuteurs qui est de rigueur à Istanbul. Mais le visiteur doit désormais se déchausser dans la salle où il officie, s'avancer en se prosternant dans sa direction, lui baiser le pied ou la main et repartir courbé à reculons. S'il est reçu au *mechouar*, il est tenu de descendre de sa monture, d'embrasser la terre, puis de baiser le pied, le genou ou l'étrier du prince avant de remonter en selle. L'effet de distanciation du sultan par rapport au commun des croyants est renforcé par l'introduction du fameux parasol tenu au-dessus du souverain par un esclave noir. Cet outil symbolique, magnifié par Delacroix, devient « la marque distinctive de la souveraineté chérifienne », au dire du consul Louis Chenier à la fin du XVIIIe siècle[19]. L'usage de l'ombrelle (*al-mizalla*) fut introduit par Abd al-Malik. Le manche représente l'axe de l'univers et l'ombrelle la voûte céleste. L'emploi du parasol royal remontait à Babylone et il est attesté pour les Abbâssides et les Fâtimides, puis pour les souverains Moghols et Séfévides, mais les Ottomans n'y ont pas recours.

Les mots pour dire le souverain accentuent la charge de sacralité dont les Sa'diens l'ont doté. Jusque-là, et pour s'en tenir au *dârija, Moulay* (mon maître) s'appliquait à tous les *shurfâ'*, et *sîdî* (monseigneur) à tous les saints hommes. Le Sa'dien va capter à lui ces deux termes et les faire se confondre sur sa personne. L'emploi du pluriel de majesté *Mawlânâ* sera réservé à l'usage du sultan et de sa parentèle ; celui de *sidna*, en revanche, s'attachera exclusivement à la personne du souverain : à l'instar du Prophète, le seul à associer ces deux qualificatifs au pluriel de la première personne.

Tout ce travail d'émission de signes de sacralité et d'allégorisation de la figure du prince des croyants va imposer un code de comportement et une crainte révérencielle envers la personne du roi, impensable jusqu'alors. L'actuelle monarchie marocaine résulte de ce lent travail de sédimentation qui est contemporain des débuts de la monarchie absolue en Europe.

Début et fin de siècle : le désarroi des esprits

Le jihâd livré à l'assaillant ibérique et les guerres intestines entre candidats au pouvoir ne remplissent pas continûment le long siècle des Sa'diens. De Ghâlib à al-Mansûr, un bref intervalle de tranquillité s'installe, entre deux pics de violence au début du XVIe siècle puis du XVIIe. Durant la seconde moitié du XVIe siècle, le pouvoir central a acquis le monopole des armes à feu et dispose d'une supériorité manifeste sur les tribus. Mais, au XVIIe siècle, la contrebande d'armes introduite par les marchands aventuriers de l'Europe septentrionale rétablit un certain équilibre entre le pouvoir d'en haut et les forces tribales.

UN JIHÂD INCERTAIN

L'occupation par les Portugais de points forts sur le littoral atlantique signifie un jet soutenu d'expéditions guerrières à l'intérieur qui se soldent par la capture d'autochtones, revendus comme esclaves en métropole. Les Marocains ripostent à chaque *entrada* (coup de main) et parfois même assiègent les *presides.* Puisque l'ennemi est considéré comme un infidèle de part et d'autre, la guerre peut atteindre une violence extrême, d'autant que le Portugal s'accroche à ses enclaves et campe des décennies durant dans un territoire triangulaire, dont Marrakech, Essaouira et Azemmour constituent les sommets. Si bien que l'ennemi d'aujourd'hui peut être le partenaire commercial d'hier et le compagnon de chasse au sanglier et de ripaille du lendemain. On se déchaîne contre lui pour se soulager sa conscience inquiète. De plus, on ne sait plus très bien qui est avec qui. Des musulmans feignent de se convertir pour espionner plus à leur aise l'occupant. Des renégats remplissent le même office en sens contraire ; on finit par suspecter les tribus contiguës aux *presides* d'être contaminées par les chrétiens. Des *nawâzil* nous révèlent le degré d'intimité qui s'est noué entre ennemis héréditaires ibériques et maghrébins. Est-il licite, lors de transactions commerciales, d'accepter le réal espagnol ou le cruzado portugais, qui se répandent à foison sur les marchés ? Un croyant peut-il acquérir une vache volée par un bédouin à un chrétien ? Des lettrés ont-ils la faculté d'acheter à un chrétien des traités de fiqh dérobés par l'ennemi au cours d'une *entrada* ? Peut-on admettre que des lanternes d'église puissent éclairer les mosquées ? Doit-on détruire églises et synagogues lorsqu'on récupère une place forte étrangère ? Les *mujâhidûn* qui livrent siège aux *presides* ont-ils licence de razzier les tribus circumphériques qui ont pactisé avec les infidèles ? Quelques-uns des *fuqahâ'* consultés s'efforcent de ramener la violence à un niveau acceptable pour le commun du genre humain. Zayyâti martèle que le jihâd a pour

objet de « ramener le chrétien à l'islam et non pas la vengeance[20] ». Al-Wansharîsî rappelle la doctrine établie. En temps de trêve (*sulh*), les musulmans peuvent vendre de la nourriture (*at-ta'âm*) aux chrétiens, mais il est illicite (*makrûh*) de leur fournir « tout ce qui pourrait leur être utile en temps de guerre ». Mais la question qui tarabuste la conscience des croyants est de savoir si l'émigration pour la foi (*al-hijra*) est une obligation canonique pour les Andalous et si ceux d'entre eux qui ne s'acclimatent pas au Maroc ont la faculté de retourner vivre sur une terre non musulmane. Al-Maghrawî – un mufti d'Oran faisant autorité au Maroc – encourage les Grenadins à rester sur place, en 1505, au risque de devenir des étrangers dans leur pays natal. Il invoque à cet effet un hadîth célèbre selon lequel l'islam venu en étranger parmi les hommes à son commencement terminera en étranger sur terre à la fin du monde. Il est vrai qu'une formidable espérance arme cette exhortation d'al-Maghrawî à ne pas émigrer : « Un jour viendra où le cours du destin tournera en faveur de la religion de l'islam. » Alors, d'enfants perdus du Prophète en terre infidèle, nos Grenadins se mueront en avant-garde de la reconquête musulmane.

DE LA VIOLENCE ENVERS L'ÉTRANGER À LA VIOLENCE ENTRE MUSULMANS

Durant ce long siècle troublé, la violence sort parfois de ses gonds pour prendre la dimension d'un rituel d'exécration jetant des gens de condition ordinaire hors de la communauté des croyants.

C'est le cas durant les guerres entre prétendants au pouvoir suprême. Des scènes de carnage les accompagnent lorsque la population malmenée trouve l'occasion de prendre sa revanche. Une chronique affirme que 5 000 à 6 000 soldats de Moulay Abdallah (le fils d'al-Mâmûn) guerroyant contre Abû Fâris furent passés au fil de l'épée en une journée seulement dans la palmeraie de Marrakech en février 1607. Car la soldatesque en prend à ses aises sur le dos des habitants partout où elle s'installe. Sharâga et Hayayna terrorisent Fès au point que les citadins sollicitent des *fuqahâ'* une *fatwâ* les déclarant impies. Mais, bien entendu, l'exercice de la violence sans limite canonique est en premier lieu l'œuvre du sommet de l'État, lorsque celui-ci trébuche sur la révolte des tribus. Selon le Portugais Saldanha, en 1583, les paysans révoltés contre les réquisitions de main-d'œuvre dans les moulins à sucre, dans le sud-ouest du pays, furent passés au fil de l'épée et « coupés en morceaux[21] ». La cruauté atteint un paroxysme lorsque le péril étranger fait trembler le pays sur ses fondements

islamiques. Après la bataille de l'oued al-Makhâzin, le cadavre d'al-Mutawakkil est écorché, empaillé et exhibé dans les grandes cités de l'intérieur. La violence émane donc d'abord du faîte de l'État. Alors qu'un jour le grand cadi de Fès reprochait à al-Mansûr de tolérer les longs cortèges de civils enchaînés (avec – assurait-il pour l'avoir vu – une femme enceinte qui accoucha en plein champ), ce dernier rétorqua véhémentement : « Les gens du Maghreb sont des fous, dont on ne saurait traiter la folie autrement qu'en les tenant avec des chaînes et des carcans[22]. » Mais, du sommet de l'État, l'exercice de la violence se répand dans les interstices de toute la société, comme en témoignent les *nawâzil*. Tout se passe comme si l'esclavagisme pratiqué par les Portugais permutait de sens et, dorénavant, s'exerçait dans un entre-soi. On signale par exemple dans le nord-ouest du pays des cas d'enlèvement de jeunes filles par des brigands de grand chemin pour les revendre au loin en tant qu'esclaves. Ou bien ce sont des gens qui partent sous l'effet de la disette et se disputent âprement avec les leurs à leur retour. Ont-ils le droit de se réapproprier les réserves de grains qu'ils ont enfouies dans des silos souterrains dont ils avaient celé l'existence à leurs proches demeurés sur place ? Ces cas d'espèce traités par les *fuqahâ'* révèlent combien le lien social se délite sous l'effet des famines au cours des années 1517 et 1521, puis entre 1596 et 1610.

OULÉMAS ET ZAOUÏAS : UN DOUBLE RECOURS

L'effort des hommes de Dieu pour réduire l'intensité de la violence et répondre aux besoins d'âmes tourmentées au cours d'un siècle troublé ressort des *nawâzil* et des *manâqib*.

Les oulémas et les *fuqahâ'* cherchent en de nombreuses occasions à canaliser la violence ambiante qui coule à flots. Ils s'interposent dans les conflits entre Wattâsides et Sa'diens ou dans les luttes fratricides entre prétendants, pour imposer une trêve. Ils obtiennent la suspension des hostilités entre Ahmad al-Wattâsî et Ahmad al A'râj. Plus tard, ils s'emploient à baisser d'un ton la guerre entre ce dernier et son frère Mohammed ash-Shaykh, de sorte que le frère déposé soit épargné et exilé au Tafilalt. De même s'efforcent-ils de modérer les représailles exercées sur les chrétiens. C'est ainsi qu'à la question de savoir s'il est loisible de couper les oreilles des prisonniers, comme le font les Portugais, le *fqîh* Mohammed Larbi al-Fassi répond catégoriquement par la négative. Un autre jurisconsulte proscrit la mutilation des cadavres ennemis, fussent-ils chrétiens.

Les experts en écriture coranique protègent les gens de petite condition par des biais. Ils ne se privent pas de réprouver l’extension de la formule consistant à caser les bédouins sur des tenures contre le service armé, « surtout que ces milices aujourd’hui ne se préoccupent plus de défendre la loi divine, mais de se vanter de leurs montures et de leur puissance devant les musulmans[23] ». Intervient ici à n’en pas douter l’exaspération d’un citadin contre le style de vie ostentatoire bédouin. Mais s’exerce aussi un devoir de réserve face à la construction d’une fiscalité non coranique. Plus globalement, c’est l’affermage de l’impôt qui suscite la désapprobation, car cela revient à le priver de sa fonction de redistribution des biens au sein de la communauté des croyants. Pareille opposition, sourde ou ouverte, au souverain suscite la colère du prince, qui va jusqu’à exécuter le clerc rebelle. Mohammed ash-Shaykh fait assassiner Abd al-Wâhîd al-Wansharîsî (le fils du fameux auteur du *Mi’yâr*) après que celui-ci l’eut rudement apostrophé : « Menteur que tu es ! J’en jure par le Temple sacré, tu ne pratiqueras pas la justice et le Seigneur ne t’a pas marqué du mérite ni te l’a attribué ; tu n’es autre chose qu’un incrédule, un hypocrite feignant, pour séduire les ignorants, de suivre la voie excellente[24]. » Le même prince fit torturer à mort en sa présence Abû Mohammed Abd al-Wahhâb al-Zaqqâq, qui incarnait la quintessence du *‘âlim* fassi intraitable avec les autorités. Il est vrai que les oulémas de Fès voient d’un fort mauvais œil monter en grade les clercs du Sous et du Dr’a qui ont soutenu l’entreprise sa’dienne et construisent une école de pensée et de transmission du savoir plus innovante. Plus encore que d’une compétition pour avoir accès aux plus hautes fonctions de la judicature et du prédicat, il y a de la querelle entre Anciens et Modernes dans l’air.

De leur côté, les zaouïas fonctionnent comme des entrepôts redistributeurs de grains en cas de disette. Celle-ci, combinée avec un retour offensif de la peste, sévit une première fois de 1521 à 1523. Selon Marmol, un Espagnol ravi par les Turcs en 1535 et resté sept ans captif au Maroc, elle s’acharne sur le littoral atlantique au sud d’Anfa (Casablanca). Le manque de subsistance est tel que les parents abandonnent leurs enfants aux Portugais contre quelques mesures de grains et que des gens de l’intérieur affluent dans les *fronteiras* pour se vendre comme esclaves ou bien demandent à être baptisés pour conjurer la mort d’inanition. Après un retour offensif de la peste en 1557-1558, la famine sévit à nouveau en 1597 et elle s’attarde jusqu’en 1608 avec une recrudescence de l’épidémie de peste en 1602-1603. Quelle est l’étendue des pertes ? On estime que la population, grosse d’environ trois millions d’âmes au début du XVIe siècle, s’est contractée de plusieurs centaines de milliers d’hommes un siècle plus tard.

À en rester au cas du mellah de Fès, on sait que trois mille de ses occupants – soit un tiers – sont fauchés par la peste en 1603-1604. Le dépeuplement des plaines atlantiques s'approfondit et favorise l'amorce de remontée des populations berbérophones du sud-est vers le nord-ouest : un phénomène majeur au cours des deux siècles suivants. Les zaouïas sont au nombre de 200, peut-être. Nombre d'entre elles offrent la provende aux affamés et non pas seulement un asile (*hurm*) contre les puissants du jour. Le cheikh Abû Bakr, par exemple, à Dila', dans le Fâzâz, faisait moudre quotidiennement soixante-quinze quintaux de céréales et abattre vingt têtes de bétail pour nourrir les pèlerins et les nécessiteux qui affluaient au sanctuaire. En contrepartie, ces établissements saints lèvent des *mujâhidûn* ou transforment leurs assistés en affiliés.

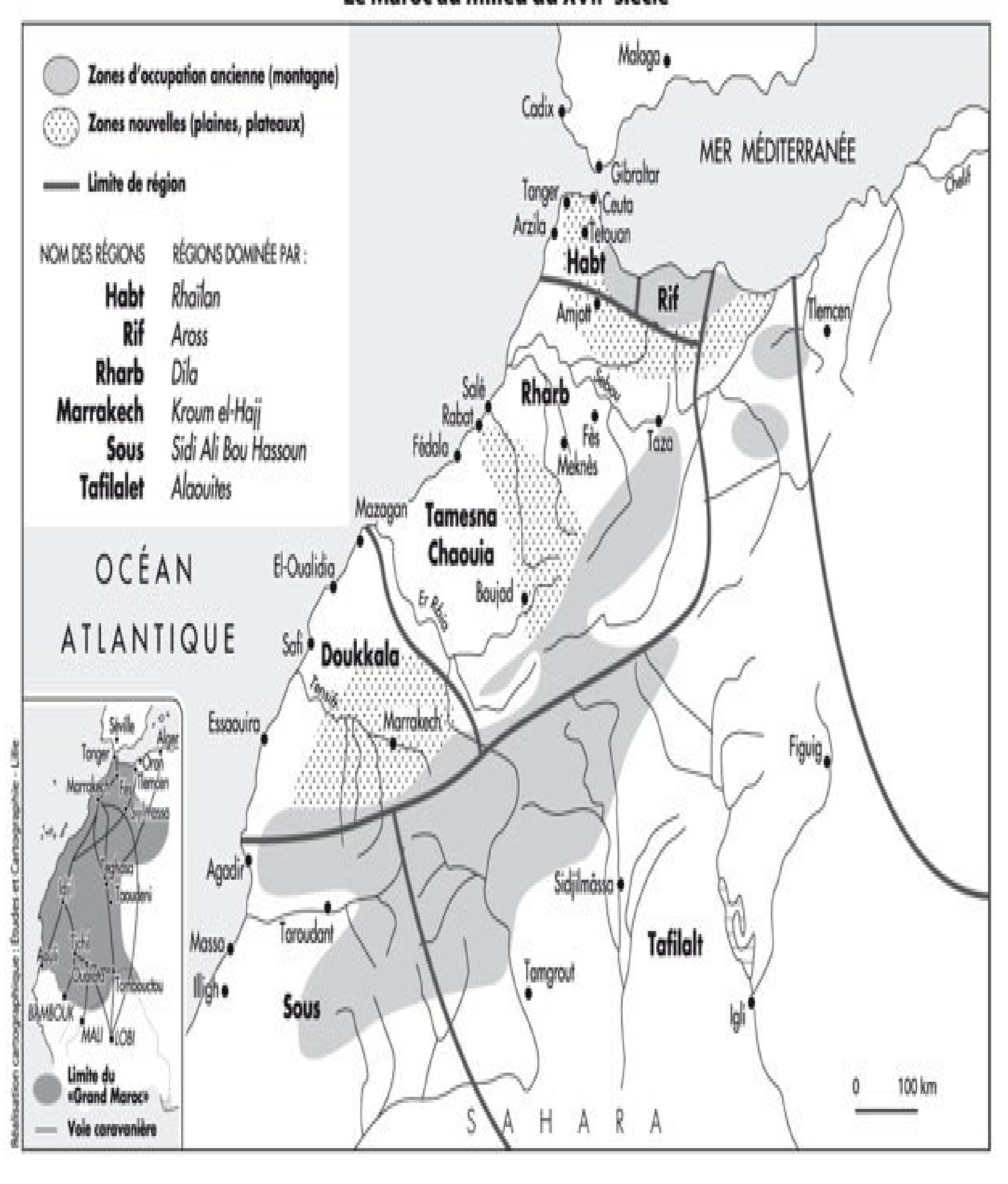
Entre les oulémas et les hommes des zaouïas, il n'y a pas de clivage tranché, mais plutôt des zones d'interférence, une accommodation réciproque. Les docteurs de la loi considèrent que la fréquentation d'un saint homme de son vivant est un premier pas dans l'acquisition du savoir de base et l'affinement de la croyance. Mais ils condamnent les excès auxquels donne lieu le pèlerinage au tombeau des saints comme, par exemple, se frotter contre le catafalque pour obtenir la guérison de la partie malade du corps ou bien faire la prière face au tombeau du *wâlî.* Surtout – fulmine Sidi Zarrûq, un grand *'âlim* fassi – « il faut éviter le *harâm* dans les réunions à l'intérieur de ces *ribât* comme la rencontre entre les hommes et les femmes qui viennent demander la baraka dans un même endroit[25]. »

En définitive, ces temps troublés, sur fond de menace d'invasion du chrétien, de disette, d'épidémies de peste et de guerres intestines, favorisent le foisonnement de communautés émotionnelles que les saints exaltent et que les *fuqahâ'* endiguent. Mais comment peuvent-ils retenir les débordements de foi surgis de grandes peurs irrépressibles et contenir l'attente d'un temps messianique ? Les clercs réprouvent les déviations qui surgissent ou perdurent par rapport à la sunna : les amulettes avec versets du Coran, la récitation de passages consacrés de l'Écriture sainte sur la tombe des défunts, l'appel à des pleureuses professionnelles expertes en ululements funèbres et l'habitude des femmes rurales de se couvrir la tête de terre, voire de bouse de vache, à l'occasion des enterrements. Le *fqîh* al-Zayati met les points sur les i : « La pratique autorisée de l'accompagnement du mort reste le silence, la méditation et le respect. » Tous ces avertissements n'entravent pas la transgression de l'interdit. Des enterrements donnent lieu à des séances d'hystérie collective dont les acteurs font penser aux convulsionnaires du XVIIe siècle français. Car, quand

il s’agit d’un homme saint, la foule – strictement masculine – qui suit le catafalque finit par s’en emparer et met en lambeaux le bois de la litière pour s’approprier la baraka du saint thaumaturge. Le phénomène se produit même pour le grand *‘âlim* fassi Abd ar-Rahmân al-Dukkalî[26].

C’est là vérifier qu’il n’y a pas de frontière catégorique entre les lettrés et les saints, entre la mosquée à prône et le sanctuaire du thaumaturge. Mais c’est aussi un coup de sonde dans la psychologie collective d’un peuple si éprouvé par les calamités naturelles et la dramaturgie sanglante des luttes pour le pouvoir. Il s’opère une distorsion lourde de sens entre l’État, qui campe aux abords de la première modernité du XVIe siècle en Europe, et la société, qui s’attarde dans l’ambiance crépusculaire que donna à voir pour l’Occident latin Johan Huizinga dans son *Automne au Moyen Âge*. L’État sa’dien était à n’en pas douter en avance sur la société. La force des Alaouites sera de rétablir la concordance des temps entre le pouvoir et la société, mais avec pour contrepartie le risque d’entrer dans une phase d’« équilibre de la décadence » (Abdallah Laroui) et le choix, sur le tard, de tenir à distance du Maroc le monde non musulman.

Le Maroc au milieu du XVII[e] siècle



6. Le Maroc au XVIIe et XVIIIe siècle : arrêt forcé sur la tradition

Rétrospectivement, nous faisons dater de cette époque le décrochage du Maroc d'avec la trajectoire de l'Europe et nous passons à l'inventaire de ce qui déjà fait défaut au pays pour entrer, au XIXe siècle, dans la seconde modernité : celle que génèrent l'introduction de la machine à vapeur, le recul de l'analphabétisme et les préludes à la démocratie parlementaire. Or, ce n'est pas dans l'attente de ce changement de régime d'historicité que ces deux siècles furent vécus de part et d'autre de la Méditerranée. Le critère de la puissance reste le discriminant principal. Un Moulay Isma'il fait figure de grand roi à la cour de Versailles et la réputation d'invincibilité de l'armée marocaine perdure jusqu'à la bataille d'Isly en 1844, qui est l'envers de la bataille des Trois Rois en 1578. Aussi faut-il d'une main pointer l'ankylose de l'État au Maroc et, de l'autre, traiter à part la société, qui conserve intacte sa faculté de s'auto-instituer. Tout n'avance pas, ni ne recule au même rythme. Si la capacité du pouvoir central à entraîner les Marocains dans une dynamique renouvelée se restreint, la société ne manque pas de potentiel pour se réinventer à partir de la tradition. C'est donc le déphasage entre un État grippé et ses sujets entreprenants que nous mettrons en valeur. Sans faire de cette distorsion une nécessité historique, comme en témoigne l'expérience d'ouverture sur l'extérieur conduite par le sultan Mohammed b. Abdallah au cours de la seconde moitié du XVIIIe siècle.

Lignes de crête événementielles

La trame événementielle fait alterner deux longs et grands règnes, ceux de Moulay Isma'il (1672-1727) et Moulay b. Abdallah (1757-1790) et deux périodes d'instabilité chronique du pouvoir central, sur fond de crise dynastique rampante, après la mort d'Ahmad al-Mansûr en 1703 et de Moulay Isma'il en

1727.

UN TUMULTUEUX DEUXIÈME TIERS DE SIÈCLE

Quatre souverains sa'diens se succèdent de la mort de Moulay Zîdân en 1627 à l'avènement du sultan alaouite Moulay Rashîd en 1659. Tous quatre ont en commun d'être des petits-fils de Mohammed ash-Shaykh al-Ma'mun, le frère rival de Zîdân le plus coriace, et de ne régenter qu'une portion exiguë du Maroc. Le pays se fragmente en une constellation de pouvoirs régionaux. Quatre d'entre eux ressortent et introduisent une lueur de clarté dans l'énorme tohu-bohu de l'époque.

Al-Ayâshi, déjà croisé, tient du *mujâhid* à l'ancienne, cramponné aux *fronteiras* pour en déloger l'« ennemi de Dieu » et battant l'estrade dans tout le nord-ouest du pays pour rallier à lui des volontaires. Par son intransigeance, il se rend vite suspect au regard de Zîdân, qui l'avait nommé gouverneur d'Azemmour. Mais il ne s'entend pas mieux avec les morisques qui tiennent Salé et il heurte les gens du Gharb parce qu'il se refuse à toute transaction marchande avec des Européens, fussent-ils adversaires des Ibériques. Aussi est-il victime d'un sombre guet-apens ourdi par les Arabes du Gharb et la zaouïa de Dila' en revenant d'un assaut livré en 1641 à Tanger. Ce saint guerrier au regard des humbles est un homme en trop pour les puissants du jour coalisés contre lui. Cette épure de chevalier de la foi est un contemporain de Don Quichotte, bref le mécontemporain de son siècle qui, repu de violence, ne tient plus le jihâd pour un impératif absolu.

Bû Hassûn, un petit-fils de Sidi 'Ali ou Moussa (le fondateur de la zaouïa d'Illîgh dans l'Anti-Atlas), ne provient pas du même horizon. Cet entrepreneur en biens du sacré, exalté, se double d'un marchand avisé qui transforme la zaouïa en l'un des terminus du commerce transsaharien. Il s'appuie sur les trafiquants européens qui affluent à Massa et à Agadir pour avoir accès à l'Afrique profonde. Il s'empare du Sous, puis du Dr'a et du Tafilalt et il exerce une souveraineté à demi-mot, arborant le parasol, mais non le titre, de calife. Il disparaît en 1659, alors que Dila' et le prince alaouite lui disputent furieusement le Tafilalt. Ramené à une dimension locale, Illîgh va perdurer jusqu'au début du XXe siècle en tant que maison au double sens du terme : lignée qui s'enracine et enseigne commerciale qui résiste aux variations d'itinéraires du commerce caravanier. Les foires sous protection du chérif du Tazeroualt donnent lieu à une

esquisse de capitalisme à la manière hollandaise avec, pour trait d'union, un puritanisme forcené moins le tolérantisme des protestants bataves.

Une espèce de république de corsaires, enkystée dans le vieux ribât almohade à Salé la neuve, s'implante sur l'initiative des Hornachéros d'Estrémadure, qui constituent le noyau dur de cette colonie de morisques[1]. La gestion de cette cité tournée vers la guerre de course s'inspire du municipalisme andalou auquel aspire une ville comme Fès : un gouverneur tournant élu par un *dîwân*, sorte de conseil municipal avant la lettre. Les Salétins « brigandent » l'océan Atlantique jusqu'à la Tamise, mais leurs vaisseaux écument de préférence le triangle Açores/Madère/Canaries, où ils surprennent les lourds galions espagnols à leur retour d'Amérique. Ils revendent leurs prises – marchandises et captifs – à un tarif bien plus bas que les cours affichés dans les ports européens et nourrissent le fructueux commerce d'interlopes. L'appât du gain transcende en effet le préjugé confessionnel. Les captifs vont peupler les flottilles de galères en Méditerranée. Les Hollandais, « câblés » sur Salé par le truchement de juifs d'Andalousie, encouragent les corsaires salétins à s'en prendre aux navires anglais. Quant aux prépondérants de l'intérieur du Maroc – Dila' et les premiers Alaouites –, ils s'arrogent un pourcentage sur les profits de cette lucrative activité dopée par la guerre de Trente Ans (1618-1648). La course a pour effet de retarder l'expansion des États européens dans les mers du Sud, mais sème le trouble chez les *fuqahâ'*, hostiles à l'échange marchand et, pis encore, au commerce des hommes avec le chrétien. Au regard des Européens, la république de Salé fait figure de « (La) Rochelle africaine ». Pour Abdallah Laroui, elle n'est qu'une excroissance vénéneuse du grand commerce atlantique, mue par des musulmans étrangers au Maroc et tournant le dos à l'intérieur du pays. Elle n'a fait qu'attirer les foudres de l'étranger, pour le malheur du Maroc[2]. Elle nous paraît plutôt être une forme attardée, paroxystique et déviante de l'entreprise sa'dienne. Car l'équipage à bord d'un vaisseau de course construit sur les bords du Bou Regreg est composite, comme la troupe d'Ahmad al-Mansûr un demi-siècle auparavant. Le capitaine est un Andalou ou bien un renégat, de préférence d'origine anglaise ou hollandaise, et non plus méditerranéenne. Les postes techniques (pilotes, canonniers, chirurgiens) sont détenus par des chrétiens. Les matelots mêlent captifs retournés et hommes de tribu provenant de l'arrière-pays. Et, comme pour l'armée sa'dienne, les pièces de choix sont importées d'Europe : agrès, filins et canons.

Enfin, la principauté maraboutique de Dila' se situe aux antipodes de cette enclave de Salé, qui fut comme un câble tordu pour agripper l'Europe en s'en

inspirant. Dila’ fut la dernière occasion pour le Maroc, embarqué dans l’aventure d’une monarchie chérifienne, de bifurquer et d’en revenir à la synthèse almohade à partir d’un noyau créateur d’inspiration berbère. Jacques Berque écrit joliment que, pour les Marocains, Dila’ conserve « la saveur d’une occasion perdue[3] ». L’historien légitimiste al-Nâsiri en convient également en termes plus détournés. Le lignage des Dila’ites est originaire de la tribu sanhâja des Aït Mejjat. Au milieu du XVIe siècle, un des siens – Abû Bakr b. Mohammed b. Saïd – s’en détache pour fonder une zaouïa d’obédience shâdilite, près de Tounfit en haute Moulouya. Pour accompagner la poussée des Sanhâja par-delà le Moyen Atlas en direction des plaines atlantiques, son petit-fils Mohammed al-Hâjj, vers 1638, transporte le siège de la zaouïa à Aït Ishaq, non loin de Khenifra. Abû Bakr fait de Dila’ un lieu de retraite spirituelle pour les *fuqahâ’* et les soufis, et un centre de congruence pantribale, où les Sanhâja tissent des pactes de fraternité. À n’en pas douter, il est un maître en oraison mystique ciselant des maximes que ne désavouerait pas le grand spirituel rhénan Silésius, son contemporain : « L’approche de Dieu, si elle s’emplit, se tait. Elle ne parle que si elle se vide[4]. » Mais il sait aussi arbitrer les conflits intertribaux d’accès aux pâturages et faciliter l’aller et retour des communautés pastorales entre l’*azaghar* et les *tichka*, c’est-à-dire entre les terrains de labour dans les piémonts et les zones de pâture en montagne. Bref, il peut recevoir à tour de rôle un illustre *‘âlim*, tel ‘Abd al-Qâdir al-Fâsî et une délégation d’Aït Attab invoquant sa baraka pour faire tomber la pluie sur leurs champs calcinés. Il maîtrise une combinatoire où se télescopent l’archaïsme entêté de la montagne berbère et le classicisme citadin à la page. Au prix de quelques concessions, comme l’exercice de l’hospitalité à deux étages : pain d’orge et bouillie de légumes pour les humbles, pain de froment émietté et ragoût pour les gens de marque.

Son fils, Mohammed b. Abû Bakr (1571-1636), est policé par Fès, où il étudie longuement. Il porte la barbe moins longue, épouse une Andalouse, omeyyade de surcroît, qui se singularise en milieu berbère en portant le voile. Il prend de la distance par rapport au personnage du saint thaumaturge auprès duquel les hommes en tribu s’agglutinent « comme des abeilles » (au dire du chroniqueur Sulayman al-Hawwât) pour lui baiser pieds et mains. Bref, il filtre la piété dévorante d’affiliés extatiques pour la conformer à une dévotion confrérique du juste milieu. Son petit-fils, Mohammed al-Hâjj, fait basculer cette principauté maraboutique régissant les âmes en un point nodal du Maroc central. En 1641, il se proclame calife et passe pour être sultan dans toute la montagne du Tafilalt à Fès. Au milieu du siècle, son autorité s’étend jusque dans le Gharb et à Salé. Et

en s’alliant à la zaouïa d’Asoul dans le Haut Atlas central, qui revendique le cachet des Idrîsides, toujours empreint d’un voile de shi’isme, il opère la synthèse entre Arabes et Berbères, l’islam des origines et la religion du moment. Il propose un contretype au modèle alaouite en train de se formuler qui, combinant un chérifisme dépourvu de toute once d’hétérodoxie et une dose diluée d’arabisme bédouin, offre une alternative, à l’affichage ethnique moins voyant et à l’habillage doctrinal plus rassurant. Mais Mohammed al-Hâjj ne tient pas longtemps ce « pré carré » ayant le Maroc central pour point axial. Ghaylan, un lieutenant d’al-Ayâshi, le déloge de Salé et lui ferme la fenêtre ouverte sur l’Atlantique. Les derniers des Sa’adiens lui bloquent l’accès à Marrakech. Les Rifains gagnent à eux les gens du Gharb et les entraînent dans leur autonomie batailleuse contre les enclaves étrangères qui ponctuent le littoral, de Melilla à Larache. Et les Alaouites chassent al-Hâjj du Tafilalt, puis de Fès, et enfin s’emparent de Dila’, qui est rasée en 1668. Ceux des Dilaïtes qui ne se réfugient pas à Tlemcen optent, grâce à la mansuétude du vainqueur, pour une retraite studieuse à Fès, où l’infortune des armes leur confère un supplément de prestige intellectuel en une ville toujours frondeuse vis-à-vis du pouvoir établi.

Avec la chute de la maison de Dila’, le temps des Almoravides (une dynastie fondée sur l’ethnicité) s’éloigne, comme le fiasco d’Abû Mahalli avait sanctionné l’engloutissement du mahdisme à la manière almohade. Un autre Maroc se profile avec les Alaouites, qui opte en faveur des nantis et non des déshérités, du classicisme culturel (fût-il bédouin) et non de la veine populaire berbère. Ce défi lancé par le prince alaouite à Mohammed al-Hâjj stylise l’affrontement jusqu’au stéréotype : « Entre vous, vous mangez de la bouillie, tandis que nous mangeons, nous, du couscous. Entre vous, vous rivalisez de poèmes impossibles à écouter tant ils sont horribles », en visant là l’*ah’wash* ou l’*ahidous* berbères opposés à la *qasîda* arabe[5].

L’AVÈNEMENT DES ALAOUITES ET LE LONG RÈGNE DE MOULAY ISMA’IL (1672-1727)

Comme les Sa’diens, les Alaouites parviennent au Tafilalt au XIIIe siècle, du Hidjaz, et Hassan al-Dakhîl (l’ancêtre immigré) aurait été sollicité par les oasiens pour fertiliser la palmeraie, grâce à la baraka que lui conférait sa qualité de chérif. Mais à la différence des Sa’diens, les Alaouites vont ignorer le chemin du littoral pour s’emparer du pouvoir et privilégier l’axe intérieur Tafilalt/Fès contrôlé par Dila’. Au début de leur ascension, l’ennemi intérieur prime sur l’étranger, qui tient encore largement la côte.

Moulay Sharîf est le premier Alaouite à émerger. Il répond à l'appel des gens du Tafilalt pour les débarrasser de l'emprise de Bû Hassûn, le roitelet du Tazeroualt. Vaincu, il doit payer rançon pour être libéré. Il est relayé par deux de ses fils, qui partagent la même aptitude à endosser le costume du saint guerrier, érigé en idéal-type du Marocain depuis le XVe siècle. L'aîné – Moulay M'hamed – chasse Bû Hassûn du Tafilalt en 1640 et sera proclamé sultan après avoir conquis le Dr'a. En 1646, il se cogne au Dilaïte dans le Haut Atlas oriental. Alors, il contourne le royaume de Dila' par l'est et s'aventure jusqu'à Tlemcen en 1650. Il en est délogé par le pacha d'Alger, qui le somme de « renoncer au pays des sables et de la poussière » pour se replier en ville et y « goûter la douceur du pouvoir qui est pétri de l'onguent du salut ou de la mort[6] ». Après avoir été chassé de Fès par le Dilaïte, il se claquemure dans son Tafilalt. Voilà qui fait bien l'affaire de son frère Moulay Rashîd, qui prend pour base de départ le nord-ouest du Maroc, pour fer de lance, les Sharâga et dispose d'une artillerie grâce au concours de négociants marseillais et du trésor d'Ibn Mish'al, un richissime marchand juif reclus chez les Beni Snassen (ou près de Taza selon d'autres sources), trésor sur lequel il a fait main basse. Il se reporte ensuite sur le Tafilalt. Il y est proclamé sultan en 1666, après avoir écrasé les partisans de son frère Moulay M'hamed dans la plaine des Angad, près d'Oujda, en 1664. À partir de son élection, son ascension se précipite. En 1667, il vient à bout de Fès, si éprise d'autonomisme. Il anéantit Dila' l'année suivante, dévaste Illîgh en 1670 et réduit Salé en liberté surveillée, de sorte à tenir un atout pour rebondir dans le concert des États européens. Entre-temps, il établit son autorité sur Ksar el-Kébir et la Tingitane, tombée sous la mouvance de Khidr Ghaylân, un ancien lieutenant d'al-Ayâshi. Il meurt encore jeune, en 1672, et lègue à son frère Moulay Isma'il un Maroc réunifié avec, à sa tête, un souverain émir des croyants.

Sur la lancée du grand historiographe du XVIIIe siècle az-Zayyâni, on peut distinguer essentiellement deux phases au cours du si long règne de ce sultan, dont la renommée s'étend jusqu'en Europe. Dans un premier temps, Moulay Isma'il bat la campagne et tient le pays en payant de sa personne. Il guerroie pour venir à bout de la révolte de prétendants, dont son neveu Ahmad b. Mahrez, qui lui tient tête quatorze années durant, et son fils M'hamed al-'Alim qui, capturé dans le Sous, sera amputé des mains et des pieds et en mourra. Un tel châtiment émeut l'opinion lettrée, car le jeune prince jouissait de la faveur des savants et la norme de l'intouchabilité des *shurfâ'* est bafouée. Il doit venir à bout de seigneurs de la guerre imprévisibles, comme Ghaylân quand il joue la

carte des Turcs. Il lui faut endiguer les Berbères du Maroc central, en pleine poussée conquérante en direction du Gharb. Pour colmater, dans le Haut Atlas oriental, la percée de la confédération des Aït Atta, il s'allie au *leff* adverse des Aït Yafelman, dont il précipite la formation. Il opère une trouée sur l'axe Fès/Tafilalt en ouvrant une voie impériale (le *triq as-soltân*) et il prend en étau les « gens de l'ombre » (les Aït Oumalou) du Moyen Atlas en ceinturant le massif d'un réseau de fortins et de villes garnisons telles qu'Azrou, Outat al-Hadj, Midelt, Skoura, etc. Conjointement, il s'embarque dans une politique de bon voisinage avec les zaouïas sises à la périphérie du pays, qui sont de précieux adjuvants pour surveiller les gens en *sîba* et les contenir à peu de frais. Il engage ainsi les Nâsiriyîn de Tamgrout et les Sharqawiyîn de Boujad à se cantonner dans la direction spirituelle de leurs affiliés et la gestion de leurs biens fonciers. S'il tolère la montée en puissance des *shurfâ'* idrîsides d'Ouezzan, c'est parce qu'ils contribuent, en circonscrivant le fameux sanctuaire de Sidi ‘Abd as-Salâm b.Mashîsh en pays Ghomara, à canaliser l'ardeur des Rifains, toujours prompts à en découdre avec le chrétien sur la côte, fût-ce au détriment de la raison d'État. Avec l'étranger, il poursuit une politique ayant pour visée de stabiliser l'entité territoriale du Maroc contemporain. Avec les Ottomans, il doit retourner au point mort après une offensive malheureuse qu'il conduit en personne jusque dans la vallée du Chélif en 1701. Mais il reconquiert plusieurs enclaves espagnoles sur la côte : Larache en 1689, Mahdiya, au débouché de la Mamora, en 1681 et Tanger en 1684 qui, il est vrai, est réoccupée par les Anglais en 1704. À défaut de libérer complètement le pays du chrétien, il rétablit la symétrie dans les relations d'État à État en jouant sur le levier des captifs chrétiens, dont plusieurs milliers seront libérés à la suite de pourparlers officiels. Puis, à partir de 1717, le souverain, vieilli, usé par tant de campagnes à cheval, passe la main à ses fils en découpant le royaume en lieutenances. Il peut le faire car, au dire de Nâsiri, la sécurité des communications est rétablie au point qu'« un juif ou une femme pouvaient aller d'Oujda à l'oued Noun sans rencontrer personne qui leur demandât d'où ils venaient et où ils allaient » – ce qui témoigne de l'idéalisation rétrospective du passé par un Marocain de la fin du XIXe siècle autant que d'un état des lieux objectif[7]. D'autant plus que la contrepartie serait une société d'autosurveillance quasi disciplinaire dont la généralisation est problématique : « Les inconnus qui passaient la nuit dans un douar ou dans une bourgade étaient gardés à vue jusqu'à ce qu'on sût qui ils étaient. Quiconque les laissait partir, ou ne les surveillait pas, était responsable de leurs crimes et payait ce qu'ils avaient volé ou le prix du sang de leurs victimes. » Ce montage d'un schéma

disciplinaire à la Michel Foucault laisse perplexe l'historien.

Entre-temps, Moulay Isma'il a renoué avec l'Afrique subsaharienne en prenant appui sur les tribus ma'quil battant l'estrade dans la Seguia al-Hamra et la confrérie de la Qâdiriya. À la suite d'une grande expédition poursuivie en 1678-1679, il satellise les émirats des Trarza et Brakna, mais bute, sur les rives du fleuve Sénégal, contre les guerriers bambaras du Segou. Le commerce transsaharien n'est pas rétabli sur des bases durables car, depuis Ahmad al-Mansûr, il s'était déporté plus à l'est. Il est vrai qu'en Afrique sahélienne Moulay Isma'il recherchait moins de l'or que des soldats pour créer de toutes pièces un corps de troupe au-dessus des *'asabiyât* tribales. Les Ottomans avaient leurs janissaires, le Maroc alaouite aura ses *'abîd* : soldats noirs semi-esclaves. Le sultan, probablement le fils d'une esclave noire, avait le teint très foncé et était exempt du préjugé de couleur affectant la majorité de ses sujets. Il commença par opérer la réquisition de tous les descendants d'esclaves africains parvenus au Maroc depuis la conquête de Tombouctou en 1591, y compris de ceux qui étaient affectés au service d'un particulier. Cette décision souleva la protestation de leurs propriétaires et l'indignation des oulémas. Car un certain nombre d'entre eux avaient été affranchis et, comme le signalait Hamdûn Guessous, un *'âlim* notoire, on ne pouvait plus du tout les considérer comme des « infidèles idolâtres[8] ». Le fait soulève un véritable débat de conscience au sein de la sphère des clercs. Ceux-ci estiment que l'enrôlement forcé des esclaves est légitime, mais non pas celui des *harâtin*. En 1692, le sultan demande à deux experts ('Abd al-Qâder al-Fassi et al-'Arbi Burâli) d'approuver l'inscription des *'abîd* sur les registres de l'armée. Ils s'y refuseront, ainsi que d'autres docteurs de la loi, au motif que la condition d'esclave ne doit faire aucun doute, ce qui n'est pas établi du tout pour les *harâtin*. Quoi qu'il en soit, quelque 12 000 descendants d'esclaves furent rassemblés à Mechra al-Ramla dans le Gharb et leur progéniture masculine fournit un corps d'enfants de troupe instruits dans le métier des armes. On les soumit aux exercices les plus ardus : par exemple monter à cru des coursiers en s'agrippant à leur crinière. On les enrégimenta passé le cap de seize ans, après les avoir mariés au tambour avec des Africaines socialisées dans les dépendances du palais royal, où elles apprenaient à faire le ménage et la cuisine ou de la musique pour les plus gracieuses d'entre elles. Dans les casbahs où ces couples sont affectés, il s'agit de « faire du Noir » : illustration frappante d'une modalité de biopouvoir telle que la décrit Michel Foucault. Cette politique eugéniste peut-elle être quantifiée ? Az-Zaïâni avance le chiffre de 150 000 soldats esclaves en tenant compte des esclaves achetés ou

capturés à Tombouctou, Chinguit ou Tagheza. Magali Morsy rabat au moins de moitié cette estimation au jugé[9]. Retenons un ordre de grandeur de quelques dizaines de milliers de soldats captifs qui prêtent serment sur le recueil du traditionniste al-Bukhâri. De là leur vient leur sobriquet de *‘abîd al-bukhâri*. « Ils reçurent l’ordre – spécifie Nâsirî, imprégné de culture vétéro-testamentaire (p. 78) – de conserver précieusement cet exemplaire, de le transporter avec eux quand ils monteraient à cheval et de le porter en avant dans leurs guerres, comme l’Arche d’alliance des fils d’Israël. » Cette soldatesque, il fallut bien la rémunérer. De là l’essai du souverain de fiscaliser au plus serré la société : l’*‘ashûr* en nature sur le fellah, la *grama*, qui s’apparente moins à la capitation qu’ à une sorte d’impôt fort approximatif sur la personne. À ces deux outils fiscaux s’ajoutent les taxes levées sur les juifs (toujours la *jizya*, davantage un expédient qu’un forfait négocié) et les citadins, tant et plus qu’on assiste à un exode à Tlemcen de Fassis exaspérés par l’arbitraire de ces prélèvements. De fait, le trésor royal souffre d’un déficit chronique, d’autant que l’érection de Meknès en une sorte de Kremlin alaouite coûte une fortune malgré l’abondance de la main-d’œuvre gratuite (les captifs chrétiens). Le monopole que Moulay Isma’il s’arroge sur les articles à l’exportation, affermés à des marchands – juifs le plus souvent –, n’a pas le rendement escompté, non plus que la taxe de 10 % prélevée aux entrées dans les ports. On mesure les limites de ce mercantilisme primitif lorsqu’on sait que la cire est le produit vedette à l’exportation. Ni la course, qui s’étiole du fait que le sultan s’octroie 70 % de la valeur des cargaisons capturées, ni le commerce de traite transsaharien, amoindri par son report plus à l’est, ne parviennent à renflouer le *bayt al-mâl*. Alors il reste pour expédient de pressurer le laboureur, avec le concours des Ma’quil du Sahara et les tribus guich déjà sur place sur les piémonts du Haouz, du Saïs et du Tadla et dans les plaines du Gharb. Si bien que ressort la pertinence de ce constat tardif de Nâsirî selon lequel, sous le règne de Moulay Isma’il, « les habitants du Maghreb devinrent comme les fellahs d’Égypte : ils travaillaient et payaient les impôts toutes les semaines, tous les mois, tous les ans » (p. 133). Ce jugement est corroboré par cette observation de Windus, un Anglais contemporain : « Le pays est désert et inculte, moins à cause du manque de bras que de l’oppression du gouvernement qui fait que les gens préfèrent vivre à distance des grandes routes[10]. »

Conséquemment, il est difficile de porter un jugement catégorique sur un si long règne. Une légende noire a été forgée autour du souverain par les pères rédemptoristes – ordre religieux qui, à l’instar des Trinitaires et Mercédaires,

s’était spécialisé dans le rachat des chrétiens captifs des Maures –, Busnot et Dan en particulier. Elle met l’accent sur le détenteur d’un gigantesque harem et géniteur de centaines d’enfants, le bâtisseur mégalomane de Meknès, sur le dos de milliers de captifs chrétiens affreusement maltraités, et le sadisme de l’homme. Voltaire donnera les couleurs du despotisme oriental à cette représentation outrée dans son *Essai sur les mœurs*, allant jusqu’à soutenir que le sultan aurait exécuté de ses mains près de 10 000 hommes (50 000, surenchérira d’Holbach). Des témoins directs de Moulay Isma’il rapportent qu’il exerce la terreur sur ses proches. Mais s’ils font ressortir sa cruauté dans l’exercice du pouvoir, jamais ils ne le dépeignent sous les traits d’un souverain sanguinaire. Les gouverneurs apportant le produit de l’impôt au sultan – relate Samuel Pellow – « enlèvent leurs chaussons et mettent le vêtement de l’esclave » avant de comparaître devant le souverain et, « lorsqu’ils approchent de l’empereur, ils baisent la terre que foule sa monture. S’il leur parle, ils penchent la tête en avant et de côté, signifiant de la sorte que leur vie lui appartient[11] ».

Les historiens marocains divergent dans leur appréciation de ce règne. Les uns, comme Brahim Boutaleb, le créditent d’ « avoir pleinement assumé cette double obligation : reconstituer la puissance de l’État pour refaire l’unité du Maroc ; refaire l’unité du Maroc pour faire face aux visées de l’Europe[12] ». Et, certes, on peut à bon droit soutenir que le sultan se conforma à la « doctrine du centre d’exemplarité » lui intimant l’obligation de n’être que le premier des croyants. On invoque à ce titre des gestes et des intentions qui lui prêtent une conscience musulmane élevée. Apprenant qu’un supplicié avait dit, au moment de recevoir le châtiment suprême, que Dieu trancherait entre le sultan et lui, Moulay Isma’il en fut si troublé qu’il se frotta le visage en signe de contrition avec la terre où l’exécution capitale s’était déroulée. De même on notera qu’il eût souhaité être enterré à Moulay Idrîs du Zerhoun, à même la terre, et sans que sa sépulture dépassât d’un empan (la longueur du pouce au petit doigt main ouverte). D’autres, comme Abdallah Laroui dans *L’Histoire du Maghreb*, considèrent que ce règne fut désastreux. Moulay Isma’il aurait ruiné le Sud en déportant les esclaves au nord. Et, surtout, il aurait aggravé le divorce latent entre la société et l’État par l’extorsion fiscale et l’institution d’une armée de métier. La formule des soldats noirs hisse la soldatesque au faîte de l’État et interdit la constitution d’une société de cour porteuse d’un modèle de gouvernement des hommes antiabsolutiste. Ajoutons à cette version, qui se ressent peut-être d’avoir été écrite par un opposant initial à Hassan II (fasciné par son lointain ancêtre), que l’armée de captifs noirs durcit les catégories

ethniques préexistantes. Un témoin note : « Il y a beaucoup de jalousie entre les Blancs et les Noirs parce que le Roy a donné la garde du château aux Noirs et que partant il les préfère aux Blancs, qui regardent les naigres comme leurs esclaves et ne peuvent souffrir qu'on leur mette les armes à la main dont ils peuvent se servir pour secouer leur joug[13]. »

MISE EN PLACE DU MAROC MODERNE PAR MOHAMMED B. ABDALLAH (1757-1790)

La menace de désagrégation du royaume après la mort d'Isma'il ne provient pas, comme après la disparition d'al-Mansûr, des forces autonomistes à la périphérie. C'est du centre qu'elle surgit, avec la propension du corps des *'abîd* à virer à la caste de janissaires et donc à faire et défaire les souverains qui succèdent à l'ancêtre fondateur. Les prétendants sont au nombre de cinq. Un seul finit par émerger : Moulay Abdallah, qui, après avoir été déposé trois fois, parvient à régner durablement de 1750 à 1757. Le mécanisme de la crise reproduit à l'identique le scénario du début du siècle précédent et a pour ingrédient majeur l'absence de règle de dévolution du pouvoir. Mais son déroulement et sa conclusion diffèrent puisque, pour la première fois dans l'histoire du pays, alors que le pouvoir est en état d'absence, il n'y a pas d'alternative dynastique.

Deux événements rythment cette guerre interminable entre prétendants. C'est d'abord le retour de la peste, qui avait épargné le Maroc depuis 1678. Cette fois-ci, elle sévit en 1742 en Tingitane, puis dans le Sud à partir de 1748, pour se généraliser en 1750. Bien qu'elle soit introduite par les pèlerins à leur retour d'Orient, elle ne se propage pas comme à l'ordinaire de la ville à la campagne, mais en sens inverse. Un épistolier espagnol rapporte qu'à Safi « les campagnards viennent en ville acheter de la toile pour confectionner des linceuls ». C'est en second lieu du fait de l'éclipse de l'autorité centrale, l'accentuation du mouvement de descente des montagnards du Nord et du Sud-Est en direction des plaines septentrionales. Au nord, Jbala, Ghomara et Sanhâja du Rif s'insinuent dans les collines en contrebas au nord d'Ouezzan et de Fès. Au sud-est, la poussée des tribus du Haut Atlas central vers le nord-ouest s'amplifie et détermine les Aït Oumalou à repousser les Arabes Ma'qil dans le Gharb marécageux et impaludé. Zaïan, Zemmour et Zaër (trois confédérations de tribus Aït Oumalou) se déploient du plateau central d'Oulmès jusqu'à proximité de Rabat, où ces derniers se heurtent au guich des Oudaïa. Il n'est pas jusqu'aux montagnards du Haut Atlas occidental, pressés par les gens du Sous, qui

descendent en plat pays chiadma, rehamna et sgharna. Le pouvoir central, impuissant, assiste à ce déplacement de population lent, continu et irrésistible comme un glissement de terrain. Tout au plus peut-il le réguler à force de médiations avec les saints hommes qui encadrent les populations pastorales du Sud-Est. La sécheresse, qui s'étend inexorablement, et les ravages de la peste réinstallent au centre du pays les sociétés berbérophones comprimées dans la montagne ou bien tenues en lisière aux confins sahariens depuis le (re)peuplement des plaines atlantiques par des tribus arabisées.

Le second dix-huitième siècle est rempli par le règne de Mohammed ben Abdallah, qui est, au dire d'Abdallah Laroui, l'architecte du Maroc prémoderne qu'assujettira l'Europe un siècle plus tard, à la conférence de Madrid, en 1880. Seul au sein de la dynastie alaouite à admirer Ahmad al-Mansûr, ce souverain va faire jouer au commerce atlantique le rôle structurant que Moulay Isma'il avait attribué à l'armée de métier. Louis Chénier, consul à Rabat, l'observe avec acuité : « Sidi Mahomet, […] quand il hérita de l'Empire, s'occupa des moyens de rétablir promptement les finances et le trésor de l'État. […] Nourri d'idées de commerce et de projets d'impôts, ce souverain vit avec discernement que, de toutes les convenances politiques, celle qui tendait à vivifier le commerce de ses États pouvait seule en augmenter les revenus et en réparer les pertes[14]. » Il va donc ouvrir le littoral atlantique au commerce avec l'Europe. Moulay 'Abdallah, son père, avait tracé la voie, en 1750, en signant un traité « de paix et de sécurité » avec les Provinces-Unies établissant la liberté des échanges et la création d'une antenne consulaire au Maroc. Le fils étend cette forme d'accord commercial avec le Danemark, l'Angleterre, la Suède, l'Espagne, la France et les États-Unis successivement, de 1757 à 1786. Il ne renonce pas à la course, mais il en use plus comme d'un moyen de pression pour extorquer un tribut aux petits États européens que comme d'un instrument d'accumulation de richesses. Entre-temps, le nombre des captifs – il est vrai – s'abaisse d'environ 2 000 en 1690 à 800 en 1788. Il crée à dessein le port d'Essaouira, en 1769, pour concentrer sur une seule place commerciale les échanges marchands avec l'étranger. L'emplacement est choisi de façon à éclipser Agadir, un terminal du commerce saharien sous contrôle de la maison d'Illîgh. Les ports de Larache, de Fédala et d'Agadir sont fermés à l'échange international à partir de 1773 et les droits de douane sont abaissés à 2,5 % *ad valorem*. Très rapidement, un millier d'Européens et une dizaine de maisons étrangères se pressent dans cette ville neuve bâtie autour du fortin portugais de Mogador. Le plan en damier dessiné par un architecte français, Théodore Cornut, et les maisons à étages percées de

fenêtres ouvertes sur la rue s'écartent du schéma de la ville islamique. Le souverain se préoccupe de contrôler cette ville-comptoir de sorte qu'elle reste une enclave *offshore* captant le commerce avec l'extérieur sans que la structure interne de l'économie en soit affectée par des contrecoups sociaux dévastateurs. Il concède le monopole de certains produits à une poignée de marchands spécialisés, dont une dizaine de juifs autoritairement déplacés de l'intérieur : les *tujjâr as-sultân* ou courtiers du roi. L'effort ainsi entrepris pour arracher aux Anglais leur hégémonie commerciale acquise dans la première moitié du siècle est concluant. S'opère une diversification des produits exportés, avec le réapprovisionnement de l'Espagne en blé, comme au temps d'al-Andalûs, l'expédition de mules et chevaux à destination des Antilles et des colonies anglaises d'Amérique du Nord, l'envoi d'amandes en quantité et d'huile d'argan dans les savonneries d'Europe. Mais se produit en sens inverse un élargissement de la gamme d'articles fabriqués en Europe, notamment du papier, des tissus, des armes. Dorénavant, le commerce atlantique dépasse de beaucoup en valeur les échanges transsahariens. Mais cette supériorité n'a rien d'irréversible. La route du désert regagnera du terrain à partir des guerres napoléoniennes et du blocus du continent européen imposé par l'Angleterre. De plus, la relation marchande avec l'Afrique profonde a pour effet positif de soutenir les exportations de produits artisanaux du Maroc : articles de sellerie, babouches, fusils incrustés de nacre et ciselés, haïks et caftans. Au retour, les esclaves – 3 000 à 4 000 par an – priment sur l'or en barre ou en poudre et l'ivoire. Leur prix de vente sur les marchés spécialisés à Fès ou Marrakech double par rapport à leur prix d'achat à Djenné ou Tombouctou. Le fait nouveau, sur cet axe Méditerranée/boucle du Niger, parcouru de long en large par des commerçants et des lettrés marocains, c'est, pour le Maghreb extrême, de prendre pied plus solidement au Sahara occidental. Par le biais des confréries de la Tidjâniya et de la Qâdiriya, des relais spirituels maillent le désert à partir d'Aqqa, Smara, Chinguetti et le relient à un soufisme sous perfusion marocaine. Une branche confrérique dérivée de la Qâdirîya élabore sa propre version du *tasawwuf* : la Kountiya, qui rayonne entre Goulimine, cité caravanière contemporaine de la création d'Essaouira, et les émirats maures de Trârza et Brâkna. Livres sacrés et traités de juristes ou de mystiques circulent dans un sens et l'autre. La création de ce marché commun des biens du spirituel a pour conséquence que l'allégeance au sultan du Maroc se diffuse loin dans le Sud, bien au-delà de la Seguia al-Hamra. L'emprise marocaine se propage jusqu'aux rives du Sénégal, grâce à cette imbrication entre marchands et lettrés : car ce sont souvent les mêmes hommes. Et le sultan peut

se prévaloir, non sans quelque emphase, du titre de « souverain du Gao et de Guinée[15] ».

À n'en pas douter, sous Mohammed b. Abdallah, l'État alaouite accroît sa capacité à actionner la société par d'autres biais que la *mahalla*, cette pompe à fisc si coercitive. L'atteste le fait qu'il intervient lors de la disette qui se prolonge de 1777 à 1783. Il distribue aux gens de peu du grain entreposé dans des greniers royaux (*mers es-sultân*) et exonère les paysans les plus démunis. Il accorde des prêts à des *tujjâr* pour acheter des céréales à Cadix et Lisbonne et les revendre à prix coûtant. Cela ne suffit pas, il est vrai, à éteindre la famine, ni à calmer la *sîba*, puisque le Makhzen doit déporter des tribus rebelles jusque-là dans sa main du Tadla au Gharb ou bien du Haouz aux environs de Fès.

Le mot de la fin appartient à Abdallah Laroui (*L'Histoire du Maghreb*, p. 259). Selon lui, Sidi Mohammed a rétabli le dispositif étatique andalou adopté par les Mérinides en y ajoutant un ministre des Affaires étrangères au titre qui se passe de commentaire : *wazîr al-bahr* (ministre de la Mer). Il a ajouté à ce mécanisme gouvernemental une ingénierie qui se rapproche de l'État en Europe, avec la création d'un corps d'*umanâ'* gérant les douanes portuaires et les réserves céréalières du Makhzen. Muni de cet outillage étatique ingénieux, le sultan ne commande plus comme au temps de Moulay Isma'il. Il n'est jamais en position de force. Il négocie avec les étrangers comme avec les pouvoirs locaux tribaux ou confrériques. Il arbitre. Du moins cette expérience de modernisation ne resserre-t-elle pas la société dans un étau, mais sa réussite reste tributaire des aléas du commerce avec l'Europe. Une telle formule gouvernementale se prolongera jusqu'à la fin du XIXe siècle. Elle réussira à retarder l'inéluctable, mais non à refonder le rapport de l'État à la société.

Morphologie sociale

Les traits de la société marocaine du début du XXe siècle ressortent déjà avec force à cette époque. Il est vrai que les sources en arabe se multiplient avec le développement du genre des *ansâb* (littérature généalogique) et des *manâqib* (hagiographies). Ajoutons que des travaux récents nous font passer du répertoire de l'histoire événementielle, mettant l'accent sur les luttes pour l'exercice du pouvoir et la formation du territoire national, à l'histoire, renouvelée et élargie en profondeur, des sujets du prince, de leur art de faire société et de leurs

mentalités. Parmi ces travaux illustrant l'avènement, dans les années 1980, d'une école historique marocaine, je retiendrai deux thèses remarquables, celle d'Abdelahad Sebti sur Fès et celle de Larbi Mezzine sur le Tafilalt, sans lesquelles je n'eusse pu m'essayer, dans les pages qui suivent, au genre de l'histoire sociale et culturelle[16].

FÈS, ARCHÉTYPE DE LA VILLE AU MAROC

On entre dans l'époque où, pour désigner Fès, il suffit de dire *al-madîna* : la ville. Tant elle fournit aux Marocains un modèle de citadinité. Un de ses lettrés vante la « ville qui est l'ouïe et le regard du Maghreb ». Ses habitants (les *ahl al-Fâs* : les gens de Fès) regardent de haut Fès Jdîd, la ville palatine des Mérinides, qui se limite à une casbah, un entrepôt et un palais sultanien, flanqué d'un important mellah et de bouges où la soldatesque festoie en suspecte compagnie. Par rapport à cette ville-forteresse parvenue, Fès al-Bali conserve un strict quant-à-soi. Un grand bourgeois de la vieille ville ne livrerait pas sa fille à un homme du palais sentant la servitude ou la courtisanerie des familiers du prince. Mais les Fassis de vieille souche marquent plus encore la distance avec les hommes en tribu, dont le parler et le genre de vie les incommodent. Un éminent jurisconsulte fassi mentionne d'une femme qu'elle portait en ville son enfant dans le dos « à la campagnarde » (*'alâ 'âdat al-bâdiya)*. On ne saurait mieux indiquer le choc des habitus. Plusieurs ciments propres à la cité agissent de concert pour développer un sentiment de forte insularité où opèrent le culte de Moulay Idrîs, l'ancêtre fondateur, et un chapelet de fêtes votives célébrant des saints locaux. S'ajoute la fête du « sultan des Tolba », qui consiste pour les étudiants de Qarawîyîn à élire parmi eux un sultan avec semblant de Makhzen et mahalla à l'appui. Elle donne le signal d'un déferlement de jouvence printanière et fournit l'occasion de faire bombance, mais aussi de parodier les puissants et de brocarder les anciens. Être fassi, c'est une tournure d'esprit et un comportement cultivé dans le *'amal* fassi, ce droit coutumier local forgé par une jurisprudence plus astucieuse qu'inventive. C'est aussi un réseau touffu de sociabilités activées par les confréries du cru : Aïssaoua et Hamadsha chez les artisans, Tidjâniya et Ouezzâniya pour les notables. De plus, l'interpénétration entre les corps de métiers (*al-hirâf*), le négoce (*al-tijjâra*) et le savoir (*al-'ilm*) favorise une synthèse citadine spécifique.

Alors Fès fournit-elle le prototype d'une ville fusionnelle sur fond de civilité islamique ? Non, pas vraiment. Cette ville, toujours sous tension, se forge dans le

conflit avec le prince et les frictions entre les milieux sociaux qui la compartimentent en alvéoles, comme une ruche dont la reine abeille reste invisible. La révolte contre le sultan ou son gouverneur couve en permanence. Les Fassis se prêtent mal à la levée d'une milice urbaine (*al-rumât* : les mousquetaires) pour grossir la *mahalla*. Ils s'exaspèrent de la perception de taxes non coraniques : ces *mukûs* qui empoisonnent la relation des sultans avec les citadins. Les lettrés dénoncent l'iniquité (*az-zulm*) des agents du Makhzen. En 1718, Moulay Isma'il, exaspéré, tance les gens de Fès qui rechignent à s'acquitter de l'impôt du sang : « Aujourd'hui, il vous faut choisir entre les deux : être *guich* ou *na'iba*, car l'on est soit soldat, soit serviteur. » On ne saurait mieux dire l'alternative à laquelle les Fassis, épris d'autonomisme urbain, cherchent à échapper. Les troubles internes à la ville éclatent surtout lors des périodes de disette et d'épidémie : en 1721, 1737 et à la fin du siècle. Alors surgissent des hommes nouveaux, absolument incontrôlables, qui actionnent les solidarités de quartier autant que le ressentiment des humbles contre les puissants. Ces maîtres de l'instant (*kubara al-waqt*) ne durent pas plus longtemps que la sédition. Jamais le pouvoir surgi du peuple ne parvient à se solidifier en autorité. Celle-ci reste l'apanage d'une élite municipale où les *shurfâ'* donnent le ton.

La classe laborieuse comprend de petits lettrés qui exercent une profession secondaire pour compléter leur maigre revenu de desservant de mosquée ou de maître d'école. La frontière entre le *'ilm* et le travail manuel n'est en rien hermétique. Artisans et boutiquiers n'ont guère changé de cadre de vie, de localisation et de statut depuis Léon l'Africain. Ce sont des gens établis en ville, qui, après un temps d'acclimatation réservé aux primo-arrivants, n'habitent plus à proximité des portes et de l'enceinte intérieure de la ville. Là, dans cet entre-deux entre ville et campagne, s'entasse la population flottante de travailleurs saisonniers : portefaix descendus du nord-est du Moyen Atlas, jardiniers et puisatiers originaires du Touat, *harâtin* à qui on laisse licence d'user du haschisch, de l'alcool et de se mêler aux femmes de mauvaise vie, comme pour accentuer leur marginalité dans la cité. Parce qu'ils sont attachés à une *dâr* et donc à une famille leur donnant un brevet de citadinité au rabais, les esclaves africains évoluent dans une moindre précarité : chauffeurs attachés à un hammâm, portiers, cuisinières et *dada* (nourrices) incorporées à une maison. Aux confins de la plèbe se profilent les mauvais garçons. L'inflation du lexique pour les désigner souligne qu'ils sont pléthore et que les rues ne sont pas si tranquilles la nuit : *suyyâb, lusûs, haramiyyin, ahl al-sariqa*.

Entre élite et peuple s'interpose le groupe médian, non par son enviable position économique, mais par l'incertain statut symbolique de ces juifs convertis qui resteront encore longtemps suspects : les *bildiyin*. Les autres groupes marchands s'efforcent de contenir leur poussée conquérante dans les jeux de l'échange, en particulier à la *qisariya*, le marché aux tissus chics.

L'élite proprement dite – le « haut de la jarre », comme on dit à Tunis – est modelée par la catégorie des *shurfâ'*, qui exerce un ascendant sur tout le reste de la société, non contesté mais recherché. Un adage fassi stipule : « Si tu veux voler, il vaut mieux voler un chameau ; si tu veux te faire un ami, il vaut mieux prendre un sharîf[17]. » Être chérif à Fès en ce temps-là ne consiste pas seulement à tirer une rente de son ascendance chérifienne présumée. Avant le milieu du XIXe siècle, il n'y a pas encore de spécialisation des rôles au sein de la constellation des groupes formant la *khâssa*. Un chérif peut s'adonner au négoce, spéculer sur la cherté des grains, comme le fit Mas'ud al-Jûti lors de la disette de 1720-1721, et acheter à bas prix, grâce à la plus-value réalisée, terrains de labour, jardins et immeubles. Les Ouezzâniyîn ne se privent pas d'acquérir au moins 10 000 hectares dans les grasses collines marneuses au nord de la cité. Appartenir aux *shurfâ'*, c'est cumuler le double privilège d'être dispensé du service dans la milice et exempté de l'acquittement des *mukûs*, et ce n'est pas rien. Mais ce n'est pas appartenir à une caste, même s'il y a bien un habitus chérifien consistant à couvrir d'un voile de bonnes manières l'exploitation prosaïque des revenus de la *ziâra* : les dons des pèlerins aux mausolées des saints – en l'occurrence chérifiens. Une cantine moqueuse détaille finement la stratigraphie qui feuillette les *shurfâ'* de Fès. On y traite de *sîdî sîdî* ceux qui gravitent autour du souverain, de *sîdî as-sharîf* ceux qui s'adonnent à un commerce lucratif et de *shurayyîf* (chorfaillons) ceux qui vivent de peu et exercent un métier manuel. Et pourtant la plupart des gens s'inclinent devant la supériorité, en quelque sorte ontologique, des descendants du Prophète. Celle-ci n'a pas à être expliquée, ni justifiée : « Il ne peut y avoir de position qui vaille ou dépasse celle des *shârif*, car celle-ci ne s'acquiert ni par le savoir, ni par la piété, ni par une quelconque autre voie. C'est qu'il s'agit d'une partie de l'envoyé de Dieu, qu'Allah le bénisse et le salue[18]. » Il est vrai que des experts en écritures saintes contestent ce droit de naissance conféré par l'appartenance à la « Maison du Prophète ». Ils invoquent le strict égalitarisme qui devrait régir l'umma : « Ni vos liens de sang, ni vos enfants ne vous seront utiles au jour de la Résurrection » profère le Coran (LX, 3). Ils mettent en exergue la véracité douteuse du hadîth qui recommande : « Apprenez assez de généalogie pour

connaître vos mérites et accomplir les devoirs imposés par la parenté. » Un al-Youssi attribue au contraire à Muhammad ce verdict désabusé : « Les généalogistes mentent. » Un doyen des *shurfâ’* est pourtant chargé de tenir le livre des descendants du Prophète dans chaque cité. Tout le monde n’est pas convaincu de la transparence de leurs opérations de vérification. Et en premier le sultan, inquiet de la prolifération des *shurfâ’* durant ces deux siècles. À son avènement, Moulay Isma’il s’alarme de ce que ses sujets étaient en passe « de devenir presque tous des *shurfâ’*[19] » au risque d’assécher le Trésor public et de vider la judicature de justiciables, puisque les *shurfâ’* disposent de leurs propres tribunaux. Dénigré, envié, jalousé, le modèle de bienséance chérifienne s’impose à toute la bonne société fassie, à qui n’agrée nullement l’habitus de la Cour sentant le suint de la tribu et la sueur des *‘abîd*. Ce sont bien les *shurfâ’* qui diffusent la culture des origines, du nom et renom de ses ancêtres et qui l’imposent à tout ce que Fès comprend de gens soucieux de respectabilité.

La société de cour en Europe avait ses traités de civilité. Fès a ses hagiographes et ses généalogistes pour authentifier le *sharaf* des bonnes familles et administrer la preuve que leur comportement se calque sur le modèle de l’« homme parfait » illustré par le Prophète. Les titres de leurs ouvrages se passent de commentaire : « Les Perles magnifiques : sur quelques-uns des descendants d’al-Hasan qui résident à Fès » (*Al-durr al-saniyy fî ba’d man bî Fâs min ahl al-nasab al-hasanî*) de Salâm al-Qâdiri, précepteur d’un fils de Moulay Isma’il ou bien « Aperçu sur les illustres chorfa de Fès » (*Al-Ishrâf ‘alâ man bi-Fâs min mashâhir al-ashrâf*) d’Ibn al-Hâjj, un cadi plus tardif, de la première moitié du XIXe siècle. Une flopée d’épithètes flatteuses vante tel ou tel lignage selon un modèle d’écriture en prose rimée standardisée. Les attributs divins sont appliqués à l’illustre famille en leur trouvant des équivalents humains : entre autres, la grandeur incommensurable (*‘azama*), la majesté (*jalâl*), la perfection (*kamâl*), l’inviolabilité (*hurma*). Quant au processus d’authentification du lignage, il se conforme à un modèle d’écriture uniforme. Au départ, l’ancêtre éponyme qui, d’Arabie, se transporte en Andalousie. De là, au XVe siècle, le repli sur le Maroc, de préférence au djebel Alam, haut lieu de la résistance anti-ibérique, si bien que la famille passe du statut de réfugié pour la foi (*muhâjir*) à celui de combattant pour la cause sacrée (*mujâhid*). On frôle le discours sur les origines proféré par les tribus, sauf que, en l’occurrence, l’ancêtre fondateur remonte au temps du Prophète, et non au XVe siècle, et qu’il est un chérif et non un saint provenu souvent de la Seguia al-Hamra. Cette manière de se présenter sur la scène publique fait contagion. Les bonnes familles

roturières, si l’on peut dire, l’adoptent en l’adaptant. Elles revendiquent l’appartenance à la tribu arabe la plus proche possible de celle de Quraysh à laquelle appartenait le clan du Prophète : les Banû Hâshim. On fait transiter la descendance du premier porteur du nom par Bagdad, puis par l’Andalousie et enfin Fès. Relevons le cas de cet *‘âlim* qui, disparu en 1598, avait eu la charge de la *khutba* lors des grands moments liturgiques de l’année : Abû Zakariyyâ Yah’yâ b. Muhammad b. Muhammad as-Sarrâj an-Nafzî al-Andalûsî al-Himyarî[20]. Dans ce patronyme qui tourne au roman familial, on remarque l’appartenance originelle au peuple arabe des Himyarites, le sobriquet professionnel (*sarrâj* : sellier), la valorisation du passage par l’Andalousie, mais aussi la revendication d’une touche de berbérité peut-être (Nafza est une oasis en Ifrîqiya). Ce patronyme à la *nisba* si composite, voire éclectique, cède lui aussi à la fixation sur l’Andalousie. Celle-ci reste plantée dans l’imaginaire fassi comme un retour de mémoire lancinant, un remords inavoué et l’attente quiétiste d’une revanche dans la perspective du duel immémorial avec les infidèles.

La distorsion est flagrante entre l’idéal fassi, figé sur une image idéalisée, et un réel boiteux, grinçant, calamiteux parfois, que l’on persifle toujours et maudit parfois. Alors, Fès, ville déchue ? Non pas, mais ville témoin, nostalgique d’une époque révolue, et qui se recroqueville dans la célébration de la tradition. Ce dont prend acte le *‘amal al-fassi*. Tel que le synthétisent un Abd al-Qâdir al-Fâsî et son fils Abd ar-Rahmân, il s’amenuise et s’appauvrit par rapport au *Mi’yâr* d’al-Wansharîsî, rédigé deux siècles auparavant. Il marque, selon Jacques Berque, orfèvre en la matière, « le passage du traité à l’abrégé, du raisonnement à la recette mnénotechnique, de la dissertation à l’adage[21] ». On observe le même phénomène de filtration du savoir dans les autres compartiments de la science : hadîth, *adâb*, astronomie et géométrie… On glose, on commente son maître et ses prédécesseurs, bref on obture complètement les portes de l’interprétation (*abwâb al-ijtihâd*). Mais ce déclin de l’exercice du *‘ilm* ne doit pas masquer le prestige que conserve la cité, grâce à son art de vivre, sa cohésion sociale et son activisme fiévreux. Fès reste une douairière qui impressionnera, voire fascinera, tous les témoins européens du XIXe siècle et les acteurs du protectorat un tant soit peu cultivés.

PASTEURS SANHÂJA DE L’ATLAS ET KSOURIENS DU TAFILALT

Les sociétés pastorales du Maroc central sont fort hiérarchisées, contrairement

à ce qu'affirmaient les savants coloniaux aveuglés par leur parti pris berbériste. Jetons un coup d'œil sur les Aït Atta qui s'implantent à notre époque dans la vallée du Dr'a[22]. Trois strates sociales bien différenciées fragmentent cette société de transhumants en voie de sédentarisation. Au sommet de la pyramide trônent les lignages de saints : les *igurramen*, parmi lesquels seuls quelques-uns, comme les Ahansala, excipent d'une ascendance chérifienne, en l'occurrence idrîside. Tout en bas, on trouve les *ihardân*, ou travailleurs de la terre, artisans et boutiquiers, dont une poignée de juifs et une pléthore de *harâtîn*, les uns et les autres exclus de la démocratie gentilice qui régit les rapports entre hommes en tribu. Au milieu évoluent les éleveurs de caprins et chameaux intermittents du labour, qui revendiquent fièrement l'appellation d'« hommes libres » (*imazighen*). Cette société, composée en majorité de pasteurs, est régie par des chefs à poigne : les grands anciens (*ikhatâran*), qui se cooptent plutôt qu'ils ne sont élus. Un puissant en tribu (*akhatâr*), c'est dans l'idéal un homme qui a les moyens d'avoir table ouverte et conjugue la vertu d'hospitalité et le courage chevaleresque. En réalité, c'est un coordinateur de réseaux de fraternité au combat et de frairies où se célèbre, comme un acte liturgique, l'*ahidous*, cette sauterie de groupe où se retrempe le clan disjoint l'été par l'effet de dispersion des tentes à travers la montagne. Entre l'*agurram* et l'*akhatâr*, la spécialisation des rôles est moins rigide que ne le soutenait Ernest Gellner dans *Saints of the Atlas*. Les saints peuvent être aussi des guerriers, comme le prouve l'exemple de la zaouïa d'Ahansal, cible de son enquête. Ses lignages saints bataillent rudement contre les héritiers de Moulay Isma'il. Mais la figure du marabout arrangeur des conflits qui déchirent la société segmentaire est à relativiser. Les gens du cru, pour en parler, usent d'un terme significatif : *igueldan*, pluriel d'*aguellid* (roi berbère de jadis). Ce recours à une terminologie préislamique atteste qu'un tuf berbère modèle encore souterrainement le fonctionnement de cette très vieille société, dont le mode de vie semi-nomade et guerrier sous-tend une vision du monde hétérodoxe par rapport au *shar'* et coïncide avec un écomonde auquel les pasteurs vouent un attachement passionné.

Cette société belliqueuse est pourtant sauvée du chacun pour soi et du tous contre tous par la production de puissants antigènes qui fabriquent de l'être-ensemble. Tantôt du lien se tisse entre égaux, sous le signe de la réciprocité[23]. Ce pacte de fraternité contracté entre deux douars c'est, en pays zaïan, la *tada*. À l'origine, cette alliance se concrétise dans le rituel de la colactation : des femmes donnent le sein à des nourrissons des gens d'à côté ou d'en face, et vice versa. Cette forme d'alliance se désymbolise graduellement. Au XIXe siècle, on échange

entre douars seulement des manteaux, des *rezza*, des babouches. Et ce pacte s’étend à des individus. Par exemple, un homme marié et son amante se jurent fidélité sous la tente d’une veuve entremetteuse, sur la tombe d’un saint ou, plus prosaïquement, par-dessus un plat de couscous. Si l’aimée est ensuite délaissée, elle teindra le foulard offert, pour marquer son opprobre. Car cette société du voyage, où hommes et femmes vivent dans un état de proximité réprouvé par la loi islamique, confère à la femme une liberté de comportement introuvable ailleurs au Maroc et renforcée encore en cas de veuvage ou de répudiation. Tantôt ce sont des liens formalisant une relation asymétrique de patron à client qui génèrent de la cohésion et canalisent la violence latente. Par exemple, des groupes vaincus ou des individus expulsés de leur tente ont recours à deux procédures qui convergent pour réintégrer le clan ou se faire adopter : le *‘ar* et le ‘*amur*. Le *‘âr*, c’est la démarche par laquelle un homme vient en suppliant, avec femme et enfants, chez un puissant et le presse de le prendre sous sa protection en lui faisant honte s’il se dérobe : « Ils sont à vous (à toi) et relève de votre (ta) protection. » Et de déposer aux pieds du maître sollicité un manteau (*selham)* ou un fusil et de s’écrier : « Je suis dans la honte (‘*âr*) de Dieu et dans la tienne. » Le ‘*amur*, c’est la démarche plus équilibrée par laquelle une tente ou un individu requiert l’aide ou la protection d’un groupe idoine ou d’un puissant, mais sans cet abaissement confinant à l’humiliation que recèle le *‘âr*. Le *bû umur* (ou *mûl al-mezrâg* en pays arabophone) s’engage à venger son protégé s’il est assassiné. Le *‘amur* crée un lien de famille fictionnel, bref de la parenté par adoption. Ces deux mécanismes de sauvegarde des plus faibles, dans une société violente par nécessité, traversent la frontière du genre. Une femme victime de maltraitance conjugale peut chercher refuge dans une autre tente le temps que l’objet de sa plainte soit traité. Et puis, surtout – trait probable d’une antique société matrilinéaire –, la femme reste un recours pour suspendre l’exercice du droit de vengeance, comme si elle portait encore une charge de sacré archaïque en elle. Il suffit au meurtrier de se réfugier à l’intérieur du cercle des femmes érigé en *hurm* à cet effet. De même un homme qu’une guerre intestine ou une épidémie a esseulé a la faculté de se précipiter aux pieds d’une femme du clan dont il invoque l’adoption. L’implorant lui déclare : « Je suis ton enfant, prends-moi sous ta protection. »

Vu d’en bas, en particulier par les scribes, ce monde sanhâja apparaît comme un bloc opposé trait pour trait à une société régulée par l’observance du *shar’* et un réservoir de forces dionysiaques à l’inquiétante étrangeté. Lorsque Mohammed as-Sharîf, le premier prince alaouite, défie Mohammed al-Hâjj, le

Dilaïte, il le regarde de haut, comme nous l'avons vu, et lui concède du bout des lèvres : « Quant aux sciences, nous vous en concédons équitablement l'apanage, tant que vous ne visez par elles que la jurisprudence et un salaire d'enseignant. » Déjà, plus tôt, un prince sa'adien apostrophe ainsi un cheikh dilaïte, en 1637 : « Vous étiez pareils à des bêtes de somme. […] Vous ignoriez encore jusqu'à l'usage des chemises et des calottes[24]. » Ce mépris des gens d'en bas pour les gens de la montagne inhibe les clercs qui en descendent et qui finissent par souscrire à cette représentation péjorée des Berbères. Al-Youssi – le plus talentueux *'âlim* du XVIIe siècle – dénonce, en des termes d'une rare violence, la crédulité des siens abusés par les marabouts analphabètes de la montagne « faisant l'énergumène et parlant sans texte ni raison ». Le prêche de ces « coupeurs de route qui s'interposent entre Dieu et les fidèles » maintient dans la servitude spirituelle « le peuple ignorant, qui les sert de père en fils en se disant "Nous servons […] telle maison, telle enceinte. Ainsi faisaient nos pères[25]" ». C'est pourquoi le contact entre ces deux logosphères que sont la cité de Dieu, dont le prince est le gardien, et la montagne, encrassée de *jâhiliya* selon les gardiens de la loi, est rugueux, du moins quand le sultan veut ouvrir un *trîq al-Makhzen* ou bien lorsque la faim d'herbe drue et de terre crue jette dans la plaine les tribus de la montagne. Aux XVIIe et XVIIIe siècles, le pouvoir central circonvient à peu près la zaouïa de Tamgrout[26], mais il ne parvient pas à domestiquer la zaouïa d'Ahansal, qui accompagne la puissante poussée de la confédération des Aït Atta du Djebel Sagho jusqu'au bord du Tadla. L'affrontement est d'abord oblique. Contrairement à Dila' – une entreprise ouvertement dynastique –, la maison d'Ahansal commence par donner des gages en monnayant auprès du sultan son orchestration de l'irrédentisme sanhâja. Puis, en 1732-1733, le choc se fait frontal. Le cheikh Yûsuf Ahansali est vaincu dans la plaine près de Kasba Tadla et fait prisonnier par un fils d'Isma'ïl prétendant à sa succession. Sa mise à mort, attentatoire pour un chérif revendiquant une ascendance idrîside (pieds et mains tranchés, corps livré aux chiens), tient de l'ordalie. Moulay 'Abdallah, en effet, le somme d'expérimenter son pouvoir de thaumaturge pour se délivrer de ses liens. L'*agurram* s'en tient à un silence énigmatique. Ses gens lui prêteront ce propos sibyllin, alors que le saint supplicié baigne déjà en montagne dans un climat de merveilleux : « Si quelqu'un déclare devant vous que je suis mort, n'allez pas le contredire, mais si un autre maintient que je suis encore vivant, dites lui assurément que je le suis[27]. » C'est là une manière d'entretenir une culture de l'attente et de signifier que le monde d'en bas, celui opposant l'orthodoxie des scribes aux thaumaturges

porteurs de la baraka, n'aura pas le dernier mot. Tamgrout ne propose pas un contretype à Ahansal, mais plutôt un modèle en demi-teinte. Cette zaouïa, qui remonte au milieu du XVIe siècle, passe à un rayon d'audience supérieur avec M'hammad b. Nâsir, né en 1603, qui prétend descendre de Zaynab, une des filles du Prophète. Il personnifie un essai moins hétérodoxe pour concilier les gens des oasis et le peuple de pasteurs Aït Atta et trouver un point d'équilibre entre l'orthodoxie des détenteurs du savoir canonique et l'extatisme des marabouts. Avec le Makhzen, la zaouïa joue un jeu subtil alternant compétition et collaboration. Fondée dans un écomilieu présaharien, il lui faut concilier la neutralité intéressée des Aït Atta voisins et la sympathie rémunératrice des oasiens, de façon à accumuler seguias, tours d'eau, arpents de jardinets et corvées des *harâtin*. Mais pour jeter les filets de sa maison mère, plus au nord, et essaimer, Tamgrout doit composer avec le Makhzen, qui s'en méfie diablement. C'est qu'à la différence de la zaouïa d'Ouezzan, qui installe le centre à la périphérie, les Nâsiriyîn fabriquent du centre aux confins du royaume. Mais alors qu'il y avait trop de politique à Ahansal, il y a sans doute trop de spirituel à Tamgrout pour que la zaouïa devienne une principauté autonome. Son cas de figure illustre qu'entre les Berbères du Sud et l'État central le choc frontal peut être évité par d'autres options qui maintiennent le rapport du monde berbérophone au pouvoir central dans un état d'équilibre transactionnel.

Sur les ksouriens des oasis du Sud, nous disposons d'un recueil de règles de vie en société (*ta'qqit*) dictées par le droit coutumier berbère portant sur Lgara (un ksar du Kteb dans le Tafilalt), qui a été collecté, traduit et interprété par Larbi Mezzine dans son remarquable ouvrage cité plus haut. Ce document comporte pas moins de 401 prescriptions et nous révèle au verre grossissant les structures du quotidien dans la grande coulée de verdure construite par l'homme le long de la vallée du Ziz à force d'aménagements hydrauliques. Un réseau touffu de conduites souterraines (les khettara) capte l'eau du Haut Atlas en amont et la redistribue loin en aval, et plusieurs barrages sur le fleuve ravitaillent une foison de rigoles (les seguias), de façon à placer sous perfusion les jardins clos par des murs en pisé autour des ksours. Lgara est une création récente des Aït Oumnasf, une branche des Aït Atta en provenance du djebel Sagho, qui, de là, tourbillonnent tous azimuts depuis le XVIe siècle avant de se sédentariser. Trois indices soulignent l'incertaine linéarité de ce processus saccadé de fixation au sol de pasteurs chevriers, bataillant durement pour survivre aux portes du désert. C'est d'abord l'aller et retour entre les langues berbère et arabe, à l'instar de l'oscillation entre vie nomade et sédentaire. La *ta'qqit*, qui date probablement

de la fin du XIXe siècle, est écrite sur du papier de fort mauvaise qualité, dans un arabe défectueux criblé de berbérismes. Le scribe écrit en arabe, mais il pense en berbère. Deuxième signe de sédentarisation récente : la conversion en unités monétaires des amendes fixées originellement en têtes d'animaux. Troisième indice, et le plus probant. L'*ikhs* (le lignage) reliait autrefois des chefs de famille dispersés dans plusieurs ksours : c'était un réseau de solidarité entre vainqueurs. Désormais, il en vient à désigner les « gens du même seuil » (*ahl t'tba*) ; c'est dire qu'il s'est métamorphosé en réseau de voisinage. La solidarité fondée sur les liens du sang s'est effacée au profit de liens forgés par la contiguïté topographique.

Les descendants des Aït Oumnasf se renouvellent sans arrêt par le jeu des coupes sombres opérées par les guerres intestines et les épidémies. Cet appel d'air favorise l'entrée d'étrangers chassés de leur tribu par la faim ou par les guerres locales et adoptés par le biais du rituel déjà vu du *'âr*. Mais, comme dans la cité grecque, ces étrangers restent des pérégrins durant plusieurs générations avant de se fondre sur place. De fait, le clivage majeur oppose les descendants des Aït Atta, c'est-à-dire les conquérants, aux populations préexistantes. Certains métiers, considérés comme infamants, sont l'affaire des juifs, qui sont orfèvres, armuriers, maçons, et des *harâtin*, qui sont forgerons et potiers, quand ils ne sont pas journaliers agricoles. Le statut de ces Noirs dans un ksar est plus proche de la condition servile que celui des juifs, pourtant assignés à résidence forcée dans des mellahs. Les *harâtin*, en effet, doivent fournir le bois de chauffage au *fqîh* local, le fagot de broussailles au portier du ksar et ils sont les commissionnaires attitrés du cheikh qui fait office de régisseur du village. Leur témoignage devant le tribunal des grands anciens n'est pas recevable et la disproportion des peines infligées par celui-ci entre *ahrâr* (hommes libres) et *harâtîn* est flagrante. Au cas où il verse le sang d'un homme libre, le *hartâni* doit s'acquitter de 80 mithqals contre 10 en cas contraire. Aussi est-on en droit de parler d'une communauté scindée en deux par une frontière nettement tranchée entre Aït Atta et populations assujetties, peut-être même de société castée. Le règlement coutumier fixe des normes et lignes de conduite très strictes quant à la gestion du ksar. Il prescrit l'élection annuelle d'un *amghar ntaqbilt* disposant de répondants (*mzarig*, plur. de *mezrag*) pour faire appliquer ses décisions, qui doivent se conformer étroitement à la *ta'qqit* locale. Il contient bien des clauses calculées pour que le pouvoir arrête le pouvoir. Par exemple, si le tribunal coutumier de l'*izref* (composé d'une douzaine d'experts) ne parvient pas à résoudre un litige, on renvoie son règlement à une instance supérieure et, en cas de non-résolution,

au cheikh des Aït Oumnasf. Ce dernier, pour en juger, s’entoure d’un collège délibératif qui puise dans les instances déjà consultées. Ici, donc, pas de magistrature souveraine à la manière du cadi. Mais ce n’est pas l’objectif d’enrayer la formation d’une chefferie permanente, comme dans le Haut Atlas occidental, qui préoccupe les instances de gestion du ksar. Leur importe avant tout de maintenir une stricte égalité de condition entre descendants d’hommes libres, de contenir la violence dans des limites acceptables et d’assurer une police des mœurs conforme au genre de vie et au code de valeurs ambiants. L’égalité entre ayants droit : la *ta’qqit* détaille avec la précision d’un mécanisme d’horlogerie les conditions d’exercice du droit de pâture, de glanage et des tours d’eau, ainsi que les modalités de la corvée de conservation en l’état du système hydraulique (*khulfat-s-saqiya*). L’intention mutuelliste qui préside à la rédaction de ce coutumier est de faire de l’équité sociale avec les hasards de la topographie. Les lignages d’hommes libres disposent de parcelles en amont, au milieu et en aval de la zone inondable du Ziz, mais aussi en bordure de l’oued et à la limite du territoire irrigué. Mais le règlement est orienté par le souci majeur de maintenir l’écart entre les Aït Atta et les autres. Le khammès, en l’occurrence, ne perçoit qu’un huitième de la récolte de dattes, d’olives et d’amandes et un sixième des légumineuses et des céréales. Les artisans sont frappés de lourdes amendes au cas où ils dépasseraient le tarif fixé par l’*amghar*. Maintenir la cohésion des dominants : la prohibition de l’habitat à l’écart du ksar procède de la même intention. Il s’agit de tenir à tout prix la communauté soudée autour d’elle-même et d’interdire la soustraction au contrôle coercitif du groupe et l’aventure individuelle. Contenir la violence sous-jacente dans une région à très forte précarité écologique est une priorité. Les atteintes aux biens sont plus durement sanctionnées que celles aux personnes. À l’auteur de voies de fait non mortelles, il revient seulement de prodiguer l’assistance alimentaire (la *ma’una*) envers la personne qu’il a blessée et ce tant qu’elle garde la chambre pour se rétablir. À quoi s’ajoutent 20 mithqals si l’agresseur n’a pas, dans un délai de sept jours, prodigué des excuses. Un meurtre coûte 50 mithqals, avec, il est vrai, l’obligation de s’exiler du pays. En revanche le voleur qui s’est introduit dans la maison d’un tiers doit s’acquitter d’une somme de 150 mithqals : 50 au plaignant et 100 au cheikh représentant le village comme personne morale. Et le larron est, lui aussi, tenu de s’en aller au loin. L’intention suffit pour être sanctionnée : un individu surpris juché sur le muret d’un jardin et tendant la main à l’intérieur pour chiper un fruit ou un légume est tenu de verser 10 mithqals. Détail significatif : le cheikh et ses mandants jouissent d’un droit de fouille sur les

ksouriens. Cette faculté n'allait pas de soi, puisqu'elle attentait à l'éminente dignité de la personne, à son *hurm*. Elle révèle que la plupart des vols tenaient du larcin que l'on dissimulait dans les manches de sa djellaba ou de son haïk ou le capuchon de son burnous. Précautionneux et méfiant envers la créature humaine, ce coutumier a pour mérite de favoriser le rendu d'une justice à la Salomon, pénétrée de finesse paysanne. On en jugera à la lecture de l'article 232, qui édicte : « Si deux individus se querellent la propriété d'une poussée de palmiers, le cheikh délègue sur place quatre personnes. […] Si elles arrivent à faire passer une pioche entre la pousse et le palmier-mère, et si la pousse n'est pas de la même variété que le palmier-mère, la pousse en question revient au propriétaire de la terre. Si ces personnes n'arrivent pas à faire passer une pioche entre le palmier-mère et la pousse, cette dernière revient au propriétaire du palmier-mère[28]. » Maintenir des mœurs de bon aloi : le coutumier s'y emploie avec un mélange de fermeté répressive et d'indulgence permissive fort éclairant sur l'échelle des valeurs qui prévaut dans une société au croisement de la montagne et du désert, de la tribu et du village, de l'orthodoxie islamique et des croyances bédouines. Aux confins de l'islam, cette société se tient. Contrevenir au ramadan en coûte seulement 1 réal (4 mithqals à la fin du XIXe siècle, selon Foucauld) : presque rien. Uriner dans la mosquée implique de débourser 5 ouqiya : de l'argent de poche. La souiller, sans que soit précisée la nature de cet acte, nécessite de débourser 10 mithqals. En somme, le ksar ne semble pas obsédé par le respect du rituel, par l'observance extérieure des prescriptions islamiques. Peut-être parce que la croyance va tellement de soi qu'il n'est pas nécessaire de pourchasser les contrevenants ? Plus sûrement parce que la foi musulmane chez les Sanhâja, mais non chez les *harâtin*, est moins vivace qu'ailleurs au Maroc : par exemple dans le Sous, si proche par tant de traits écologiques et ethniques, et qui est une pépinière de savants et de *tulba*. Sur ces variations du sentiment religieux à travers le Maroc, on sait si peu…

Le coutumier est prolixe dès lors qu'il s'agit de morale sexuelle. La prostitution, dont la pratique est clandestine, est sévèrement frappée : 30 mithqals pour l'hétaïre surprise en situation de galanterie monnayée et, fort équitablement, 30 pour son hôte intime. L'homosexualité est punie de manière plus bénigne et moins bien partagée : 10 mithqals pour celui qui s'active, 30 pour celui qui est passif. L'homme qui fait la femme est bien plus blâmable dans cette société hypermasculine qui admet une marge de tolérance pour l'homoérotisme. La pédophilie est assez sévèrement contrée : il en va de 30 mithqals pour le partenaire adulte. Ici, on est loin de Marrakech ou du Sous,

où l’adulte peut éprouver un sentiment amoureux pour le jeune adolescent, sous réserve de discrétion. Les femmes traversent le coutumier comme des ombres chinoises. On frappe d’une amende de 10 mazounes – une misère – une dame qui s’assoit dans la rue. On prélève 1 réal sur l’homme qui porte des coups contre une matrone n’appartenant pas à son lignage, ce qui sous-entend qu’il est licite de battre une femme de sa parentèle. En fait, le sexe faible relève trop du *harâm* pour que la communauté puisse s’arroger la capacité d’édicter des peines aux contrevenantes aux bonnes mœurs et un droit de regard sur leurs comportements. Aux pères et aux maris, il appartient de tenir leurs filles et de garder leurs femmes, comme la *hashuma* le prescrit.

Par contre, des enfants surgissent sur l’écran de surveillance du *ta’qqit*. Le petit d’homme est l’objet d’une définition physiologique le distinguant du nourrisson. C’est celui dont la gencive est plantée d’au moins quatre dents. Les parents d’un enfant chapardeur doivent dédommager le village en déboursant 10 mithqals. Mais le père d’un enfant qui joue aux osselets dans la ruelle centrale du ksar doit sortir de sa poche 10 mazounes. Ce n’est pas grand-chose, mais l’énoncé du délit est instructif. L’enfant ne doit pas traîner dans l’espace public. Il doit être gardé à la maison ou traverser la rue sans flâner pour se rendre au *msîd*, ou bien à la fontaine, s’il s’agit d’une fillette. Enfin, l’enfant est en droit protégé contre les brimades physiques. Un adulte a licence de frapper en public un enfant hors de son lignage qui lui a manqué de respect, mais sous réserve d’opérer devant quatre témoins de moralité. Cela confirme la valorisation de l’enfant dans les sociétés maghrébines. L’enfant roi d’aujourd’hui, voilà un trait de société qui ne manque pas d’antécédents historiques, comme l’atteste cette clause protectrice des mineurs (dirions-nous à l’heure actuelle).

À travers cette charte du vivre ensemble, si éclairante sur l’état de la société oasienne aux temps anciens, on mesure combien les hommes vivent sous le contrôle social de leurs voisins dans l’espace resserré, étouffant probablement, du ksar clos sur lui-même. Cette société d’autosurveillance, normée par un code privilégiant le délit économique et la reproduction à l’identique du statu quo ethnique, a pourtant peu recours à la coercition, comme le révèle son coutumier. On pressent plutôt une société imbriquée, où les gens vivent les uns sur les autres et pourtant se supportent bon gré mal gré. C’est que, pour se prémunir contre le handicap d’un milieu naturel ingrat et les assauts de nomades venus d’ailleurs, le ksar doit cultiver l’adhésion consensuelle aux valeurs qui cimentent le groupe local.

Assurer sa pitance, faire son salut

Comme dans toute société prémoderne, ces deux démarches ne sont pas dissociables. L'économique ici comme ailleurs reste enchâssé dans le social et enrobé dans le sacré. Démarquer la civilisation matérielle (qui fournit le pain quotidien) du système de sens (qui tient debout les hommes) relève du procédé rhétorique.

PARTAGER LA RARETÉ : L'ORGANISATION DE LA SURVIE

L'histoire de ces siècles est soumise à un cycle court où se succèdent une très bonne année pluviométrique, une à deux années de sécheresse calamiteuse et, dans l'entre-deux une, deux ou trois années plutôt moyennes. Aux XVIe et XVIIe siècles, les années déficitaires sont une fois et demie plus nombreuses que les années normales, et on dénombre vingt-cinq années de famines[29]. Grâce aux réserves de céréales constituées, les populations du Maghreb peuvent survivre à une année de récoltes exécrable, mais non pas à sa répétition à merci. Alors, la disette sévit et la mémoire collective retient ces années terribles sous le qualificatif d'« année des herbes » (*'âm al-buqûl*) ou d'« année de la faim » *('âm al-ju'*), quand on est réduit à une économie de grappillage dans la forêt. À Fès, en 1661, un polygraphe consigne : « Durant la famine, on a mangé des cadavres et des charognes, on a massacré des enfants[30]. ».

Les agro-pasteurs ne restent pas inertes face aux sautes de pluviométrie désastreuses. Ils organisent « plusieurs lignes de défense », comme l'a bien montré Bernard Rosenberger. Le plus simple, c'est de jouer sur le différentiel entre les saisons. En effet, à l'automne, on ensemence le blé, l'orge et les fèves et, à la fin de l'hiver, les plantes vivrières à cycle végétatif plus court, qui endurent mieux les coups de sirocco : sorgho, millet, maïs à partir du XVIIIe siècle, pois chiches et lentilles. S'il ne pleut pas assez à l'automne, alors on compense en forçant au printemps sur ces cultures de la seconde chance. Si l'absence de précipitations se pérennise, on cueille en forêt des plantes fournissant de la farine après des décoctions ou des cuissons appropriées : caroubes, glands de chêne vert, baies de genévriers, divers tubercules. On ramasse toute plante spontanée comestible : fenouil, artichauts sauvages, cardons, pointes d'asperges poussant à l'ombre de la forêt, là où suinte un restant d'humidité. Et, comme tous les terroirs ne sont pas également affectés par la

sécheresse, on s'en va, hommes et bêtes à l'unisson, dans les pâturages de montagne ou les zones marécageuses quêter un peu d'herbe fraîche et des plantes nutritives. « Nous touchons là une des explications de l'instabilité du peuplement et des déplacements de grande importance de la population », en déduit Rosenberger[31].

La constitution de réserves est évidemment l'autre solution la plus efficace contre la sécheresse. C'est – nous l'avons vu – le fait du Makhzen et des zaouïas. Mais également de meuniers citadins, tels ces « gentilshommes » à Fès qui, au dire de Léon l'Africain, forts de leurs greniers pleins, spéculent à la hausse lors des disettes et déclenchent des émotions populaires analogues à celles qui ébranlèrent notre Ancien Régime. Mais les paysans qui disposent d'un peu de bien ne se privent pas de mettre de côté du grain les bonnes années agricoles. Dans les plaines et plateaux du Maroc atlantique, Thomas Pellow constate que « les Maures conservent le blé cent ans s'il le faut en le mettant dans des fosses chemisées et recouvertes de plâtre ». Cette observation est pertinente, sous réserve d'en rabattre avec le chiffre avancé. La durée de conservation dans ces *matâmir* est au plus de dix ans. Un procédé plus simple, mais plus risqué, consiste à stocker le grain dans de grandes corbeilles en vannerie de roseau recouvertes d'un enduit d'argile et de paille séchée qui tiennent du niveau intermédiaire entre garde-manger et grenier[32]. Mais les silos ne sont à l'abri ni des rats et des charançons, ni surtout des voisins, malgré toutes sortes de précautions. Aussi bien confie-t-on la garde de ses réserves aux gens des bourgades voisines, comme le note Léon l'Africain en pays Haha : « Les gens des campagnes apportent tous leurs grains dans cette ville [Tesegdet] de peur que les Arabes [des bédouins] ne les leur enlèvent. » En montagne, la sécheresse ambiante autorise à exposer les grains en plein air. On a recours à la formule du grenier fortifié. Dans le Haut Atlas central calcaire, c'est l'*igherm*, fortin carré ou parfois faisceau d'alvéoles creusé dans la roche. Dans le Sous, c'est l'*agadir*, une grande maison carrée tout en hauteur avec une cour centrale étagée donnant accès à des chambrettes où chaque *ikhs* (*gens*, famille étendue) conserve ses grains, noix et olives, mais aussi ses fusils, sa poudre. L'*agadir* est un rouage central de la vie d'une *taqbilt* (canton tribal) ou d'une *lmouda* (hameau). Il concentre les passions à fleur de peau dans une société marquée par la précarité, comme le signale ce grenier forteresse des Id Noud, dans le Sirwa (tribu des Aït Waouzgit), bâti pour soutenir un siège, avec ses tours d'angle et ses remparts à meurtrières, et troué comme un morceau de gruyère par des centaines d'alvéoles pour conserver des provisions. Chaque grenier collectif dispose d'un gardien et

d’un règlement écrit (*louh*) détaillé, qui constitue la charte du groupe local. La gestion du grenier est placée sous le contrôle des ‘*ommal* qui, forts de leurs prérogatives, peuvent s’ériger en tyranneaux. Pour comprendre la teneur du coutumier, les paysans analphabètes sont tenus de leur offrir un bon repas. Et ne s’arrogent-ils pas la meilleure part du produit des amendes acquittées par les contrevenants au *louh* ? Par dérision, on les affuble du sobriquet de « sultan ». C’est dire que l’on subit leur autorité autant que l’on sollicite leur influence, induite par l’art de la gestion des réserves alimentaires.

Dans l’imaginaire populaire, le silo à grains symbolise la pérennité du groupe et la survie de l’individu dans un monde implacable pour le faible : « Celui qui n’a pas de laine à tondre, son cœur est sombre. Celui qui n’a pas de grain en silo, il vaudrait mieux qu’il soit mort », proclame un chœur collectif du Moyen Atlas[33]. C’est pourquoi on trouve le silo associé à des récits de fondation tribale. Par exemple, on assure chez les Zaïan de la région de Khénifra que Sidi Mohammed b. Embarek, le saint fondateur, avait la faculté de faire jaillir le grain en frappant le sol de son bâton au profit des seuls gens de cette tribu et de dissimuler aux Zaër, leurs ennemis les plus proches, la fosse où il se ravitaillait. Le silo à grains est également un objet de convoitise qu’il faut soustraire à la rapacité des caïds en *harka* (« Le caïd débusque l’orge et la jolie fille », dit-on dans le Rif) et dérober à la curiosité intéressée de ses voisins. On enfouit le grain de nuit pour les priver d’indices sur son emplacement. Point chaud du groupe en fusion, il est aussi lieu de désolation, car les caïds en usent comme de prisons et Dieu sait quand on en sort. Ainsi, à Salé et à Tétouan, les esclaves chrétiens sont jetés au rebut (« empaquetés comme des harengs » selon l’ancien captif Mouëtte) dans des silos désaffectés.

UNE NOUVELLE ÉCONOMIE DU SALUT

Cette société sous l’emprise de la poignante incertitude du lendemain concentre sa capacité à innover dans la sphère du religieux. Elle se réinvente de l’intérieur à partir d’un permanent réaménagement du sens qu’elle confère au sacré. Autrement dit, elle se reproduit en réélaborant les langages religieux qu’elle trouve en héritage. À n’en pas douter, les XVIIe et XVIIIe siècles ont été à cet égard, avec les XIIe et XIIIe, les siècles les plus créatifs dans l’histoire du Maroc.

Après le maraboutisme qui éclôt aux XIe et XIIe siècles, puis le chérifisme à la

jonction des XVe-XVIe, survient un nouveau cycle et troisième temps dans le parcours historique de l'islam au Maghreb : celui de la zaouïa. Aussi convient-il d'abord de rapprocher et de différencier ces trois grands mouvements religieux en nous inspirant de la lecture qu'en produit Jacques Berque[34]. À partir du XVIIe siècle, le terme de marabout change de signification. Il ne désigne plus l'homme du ribât se préparant à une guerre sainte qui s'étiole depuis le reflux des Ibériques au Maghreb. Il qualifie seulement les opérateurs d'un sacré au ras des cantons et, par extension, les familles coalisées pour exploiter la baraka de ces faiseurs de miracles (*karâmât*) retombés dans l'anonymat ; si bien qu'on ne sait plus très bien qui ils sont, mais qu'on continue à se rendre auprès du modeste oratoire blanchi à la chaux où leur mana survit après leur tombée dans l'oubli. Dès lors, le maraboutisme réinvestit des croyances perdues, antéislamiques souvent, et cautionne des rites agraires et des pratiques orgiastiques qui frisent l'hétérodoxie au regard des tenants du *shar'* pur et dur. C'est la religion des gens, que s'approprient les femmes en particulier, sans qu'on puisse opérer strictement l'équation entre cultes maraboutiques et islam au féminin. En ville, il y a des *sharîfât* qui fondent des *zâwâyâ* et des *msîd* pour l'instruction religieuse des fillettes. Et on trouve de simples femmes analphabètes qui cultivent le monothéisme le plus épuré, comme l'atteste cet adage fleurant les *Fioretti* : « Dieu connaît Mimouna et Mimouna connaît Dieu. » Tel quel, avec ses débordements de religion naturaliste et ses agapes aux accents dionysiaques, le maraboutisme est endigué plutôt qu'extirpé par les *tulba*, de même que la religion populaire est canalisée plutôt qu'escamotée par les petits clercs à l'aube du catholicisme post-tridentin. Notons cette simultanéité des temps de l'islam et du catholicisme, qui n'est pas une coïncidence anecdotique. Il n'y a de lecture pertinente des monothéismes que synoptique, comme le revendiquait Mohammed Arkoun.

Le chérifisme qu'exalte l'obsession des origines va de pair, après le XVIe siècle, avec une perte massive de confiance en soi. À l'instar du maraboutisme, il sanctionne l'abandon de l'Andalousie et le repli sur la tradition, comme nous l'avons vu à travers le cas de Fès. Il enregistre également, comme l'a souligné Abdallah Laroui, le déclin de la haute culture des lettrés et du grand commerce international. Il fait florès quand on ne sait plus à quel sauveur se vouer. Il est une thérapie au mal du siècle qui fait succéder à la baraka du marabout le *sharaf* du descendant du Prophète.

Quant aux saints, nous les avons vus surgir dans le Maroc à la charnière des XIIe-XIIIe siècles comme une variante acclimatant l'expérience de rencontre

intime avec le Dieu de l'islam pratiquée d'abord en Orient. Mais ces saints se muent par la suite en figures mythiques et sont l'objet de pèlerinages qui en font de quasi-marabouts. Ils restent comme des personnages hors du commun, qui ne donnent pas lieu à imitation, ni ne proposent une spiritualité propre pour se rapprocher de Dieu. La caractéristique des saints qui s'affirment au XVIIe siècle, c'est au contraire qu'ils élaborent une voie (*tarîqa*) à suivre dans un lieu (une zaouïa) par des disciples, et fondent un ordre religieux, en un mot une confrérie. Celle-ci invite le croyant non pas à l'adhérence quasi géologique à un lieu, mais à l'adhésion à une méthode d'élévation spirituelle qui le rattache à un universel. Le fidèle d'un marabout se cramponne au local. L'affilié à une confrérie s'évade de son quartier, de son douar et s'arrache à tout lien qui rétrécirait son univers à l'horizon d'une *'asabiya*.

En somme, et pour récapituler à la manière de Jacques Berque, « le marabout occupe le terrain, le chérif se superpose au groupe, l'initié secoue aussi bien l'allégeance territoriale que les généalogies pour lancer très loin ses subtils réseaux[35]. » Mais retenons qu'il s'opère bien des interactions entre les trois types de « capteurs du sacré » (Durkheim). Souvent des maîtres de confrérie revendiquent une ascendance chérifienne, tels les fondateurs des zaouïas d'Ouezzan et d'Ahansal. Et la nuance n'est pas toujours facile à tracer entre un descendant de marabout et celui d'un saint. La gamme de la sainteté s'étend aux XVIIe et XVIIIe siècles. Il y a des saints studieux qui, comme dans le Sous, tissent un réseau de medersa pourvoyeuses de *tulba* desservants de mosquée et de maîtres d'école coranique. Tant et si bien que nombre d'oulémas adhèrent à une *tarîqa* en ménageant de subtiles transactions entre les ordres du *shar'* et de la *haqîqa*, c'est-à-dire entre l'observance stricte de la loi révélée et la quête de la vérité ésotérique. Et il y a des saints excentriques qui se promènent dans le plus strict appareil, exhibent leur sexe en plein air au tout-venant, invectivent femmes et enfants sans retenue. La foule les tolère parce que le saint dérangé est un signe de Dieu et qu'il offre prise à des regards crus et des anecdotes polissonnes. Au Maghreb, le grand partage entre raison et folie, emblématique du XVIIe siècle en Europe, ne s'est pas encore opéré. Il y a des saints sages et des saints follets. Le prototype du saint rangé, c'est l'initiateur de la zaouïa d'Ouezzan. Tout, dans cet établissement, respire le calcul, la prise en compte de la rente à tirer de l'exploitation de la baraka du fondateur et de fermiers presque réduits au servage sur les domaines acquis par les *shurfâ'* : les *'azzaba*. L'établissement souche est planté dans un lieu judicieux, à mi-chemin entre la montagne et la plaine, dans un pays propice à l'olivier, ni trop près du sultan pour lui porter ombrage, ni trop

loin pour l'inquiéter en laissant paraître des traces d'irrédentisme rifain. Aux antipodes se détache la figure de feu follet de Sidi Abd er-Rahmân al-Majdub. La tradition le dédouble. L'une, orale et rurale, le rattache aux Oulad Majdub dispersés dans trois villages entre Tanger et Ouezzane. L'autre, écrite et fassie, l'inscrit dans une généalogie le faisant provenir du prestigieux ribât de Tit, près d'al-Jadida. Une compétition se déclenche entre campagnards et citadins pour s'approprier ce saint du XVIe siècle dont la poésie, formulant dans une langue imagée un message subversif, enchante le bon peuple. Le cas de ce *sayyid* semi-légendaire illustre qu'une figure hagiographique n'est jamais construite une fois pour toutes et qu'elle reste un topos incessamment réécrit à la demande de l'imaginaire des gens. À la limite, peu importe l'historicité d'un saint ; ce qui compte, c'est l'usage qu'en font les Marocains et le sens qu'ils donnent à son existence[36].

Certaines zaouïas parviennent à l'épure et proposent des modèles propres de spiritualité. Pour étayer ce constat, prenons appui sur la Tidjâniya et les Derqaoua. Ahmad at-Tidjânî naît en 1737 à Aïn Mahdî, au pied du djebel Amour, dans le Sud-Ouest algérien. Il mène une vie de pérégrinations avant de se fixer à Fès, la soixantaine venue, à la demande du sultan Moulay Simane. Jusque-là l'individu s'efface devant le type : quête du savoir en Orient, après une union forcée avec sa jeune cousine et un remariage à vingt ans avec une femme esclave qu'il affranchit, hadj, puis retour aux origines auprès de la tribu maraboutique des Oulad Sidi Cheikh. À Fès, il propose un *wird* qui plaît aux gens de bien, parce qu'il associe le *'âlim* et le *'ârif* : le savant et l'initié, celui qui croit qu'il sait et celui qui sait qu'il croit. L'affilié à sa zaouïa établie près de la mosquée de Recife en bas de Fès est un *habîb* : un être transpercé par le coup de lance de l'amour divin. Il parvient au terme de son périple initiatique en franchissant sept seuils ascensionnels. Retenons les quatre dernières étapes qui conduisent le frère à l'esseulement de l'âme face à la présence/absence du Dieu tout autre. Il y a successivement l'arcane (*sirr*), l'âme (*ar-rûh*), la connaissance gnostique (*al-ma'rifa*) et, enfin, le dénuement du croyant (*faqr*) face au Dieu caché. On est dans le registre de Jean de la Croix plutôt que dans celui des messieurs de Port-Royal, comme si les mystiques espagnole du XVIe siècle et maghrébine des XVIIe et XVIIIe siècles se nourrissaient de la même sève spirituelle montée aux siècles précédents dans la commune entité intriquant Maghreb et Andalousie. Autre effet troublant de concordance des temps entre les deux rivages, cette voie ravit donc les esprits dévots et délicats dans les grandes cités. La Tidjâniyya sera la confrérie de la *khâssa*. Son fondateur récuse la gestuelle

cadencée qui fait danser en chœur les ‘Aïssaoua et les Hamadcha et les conduit à une forme d’ivresse mystique donnant lieu à des gestes proches de la folie autodestructrice. S’affilier à la Tidjâniyya relève clairement d’une stratégie de la distinction vous démarquant de la plèbe des saints (*‘âmmat al-awliyâ’*).

À celle-ci appartient au contraire Moulay al-Arbi ad-Darqawî. Ce saint homme, issu de la tribu des Beni Zeroual au nord-est d’Ouezzane, s’initie à un *wird* s’abreuvant à l’hagiologie et à la forêt de symboles que recèle le nord-ouest du Maroc avec ses deux saints de proue bien connus : Moulay ‘Abd as-Salâm b. Mashîsh et Moulay Bou Salhâm. Il procède d’un style comportemental aux antipodes de la gestuelle intériorisée d’Ahmad at-Tidjâni, qui réprouvait le genre athlète de la foi. Il ne fait pas le voyage en Orient et ne prise guère le savoir des docteurs de la loi. Il mendie habillé en loques dans les rues de Fès. Il oblige les siens à vivre en état de proximité corporelle avec lui et froisse tout code de bienséance. Par exemple, il leur font sucer sa langue et boire son urine pour entrer en symbiose avec lui. Avec ses affiliés, il se livre à des séances de *hâdra* ou danse en état de fusion, faisant blêmir les bien-pensants parce que, par une discipline du souffle exigeante, les initiés parviennent à la transe collective et à la sortie de soi-même. En fin de séance, tous ne font plus qu’expirer un « huwa… huwa » extasié : « Lui… Lui… », le Dieu dont on ne peut parler seulement que par prétérition[37]. Les Darqawa ne construisent pas un contre-pouvoir, mais plutôt un contre-monde. Ils inspirent des comportements non pas déviants, comme chez les Hamadcha, une confrérie de gueux inassimilables à la société établie, mais insurrectionnels. Autour des implants de la confrérie, qui se disséminent de préférence dans le nord-ouest et le sud-est du pays, se condensent des pôles de pouvoir réfractaires à l’ordre établi, qu’il soit makhzénien, au début du XIXe siècle, ou protocolonial, à la fin du siècle. Leur capacité de mobilisation des croyants tient dans leur prédication, qui se résume à l’injonction coranique : « Fais-nous sortir de la cité injuste » (IV, 75).

Pour conclure, observons que cette réinvention du Maroc par le jeu de société qui est le fait de l’affiliation confrérique n’a pas d’effet d’entraînement sur la production culturelle. La brillance de l’intellect insufflée par les Sa’diens au XVIe siècle reste sans postérité. La langue elle-même s’en ressent. Il suffit de comparer la correspondance de Moulay Isma’il avec celle en vigueur au XVIe[38]. L’arabe *fushâ* hérité des scribes d’al-Andalûs s’est appauvri. La langue du Makhzen est criblée de termes empruntés à la *dârija*. Le même appauvrissement des champs du savoir s’observe à Qarawîyîn, où l’exégèse coranique (le *tafsîr*) n’est plus enseignée. La culture savante, sauf peut-être dans les medersa du

Sous, ne se préoccupe plus du « comment trouver ? » mais seulement du devoir-être en société. Et cette extinction de l'esprit critique, qui armait encore un al-Youssi à la fin du XVIIe siècle, ouvre la voie à la domination des esprits par le psittacisme scolastique et à la direction spirituelle du cheikh confrérique, auquel on se remet comme le mort au laveur de cadavre.

7. Le Maroc face à l'expansion coloniale et le défi de la réforme

Entre le Maroc que découvre avec éblouissement Delacroix en 1832 et celui dont s'enchante Matisse en 1911, en apparence rien n'a changé, et c'est bien cela qui pose problème à l'historien. Au début du XXe siècle, l'« Empire fortuné » fait figure de « Tibet aux portes de l'Europe » selon le mot d'un contemporain. Les esthètes s'en enchantent comme Loti, et goûtent la saveur du « vieux Maroc » en déplorant d'avance sa profanation par les colonisateurs européens. Les hommes d'affaires, au contraire, s'exaspèrent du fait que le pays reste à l'écart des « bienfaits de la civilisation » et les diplomates s'espionnent dans l'atmosphère confinée de Tanger où le sultan les a relégués. Quant à l'opinion dans les métropoles, on la prépare à l'idée d'une intervention étrangère dans les affaires du pays pour mettre fin à une situation aussi anachronique. Ces émotions contrastées, ces projets heurtés nous renvoient à l'Europe assoiffée de volonté de puissance. Mais le Maroc ? Comment l'État parvient-il à y différer si longtemps une colonisation qui s'abat sur l'Algérie dès 1830, la Tunisie en 1881 et le Sahara à la fin du XIXe siècle ? Et surtout, quels effets sur la société exerce l'encerclement progressif du pays par la France et l'Espagne au premier chef ? Le traitement de la première question appartient à l'histoire des relations internationales, que nous laisserons de côté. Nous privilégierons l'intérieur du pays et non sa façade et, en premier lieu, la manière dont les Marocains ont vu arriver la colonisation. Elle ne leur est pas tombée dessus par surprise. Ils ont eu le temps à défaut de s'y préparer, du moins de tenter d'y échapper. C'est la distorsion entre l'État et la société qui sera fatale à l'indépendance du pays.

La fin de règne chaotique de Moulay Slimane (1811-1822)

Du règne si bref de Moulay Yazid (de 1790 à 1792), retenons l'antijudaïsme

forcené, qui nous reconduit au temps des Almohades. Ce fils de Mohammed b. Abdallah n'attend pas la mort du souverain pour se faire proclamer sultan. Ses deux tentatives prennent pour appui, la première, les Aït Oumalou du Moyen Atlas, la seconde, les *'abîd al-bukhâri*. Elles font long feu et le prétendant doit se réfugier dans le *hurm* de Moulay Idrîs à Fès, puis auprès du tombeau de Sidi Abdesselâm b. Mashîsh dans les Ghomara. On baigne dans le rituel de la dissidence contre le sultan et du rapport père/fils qu'elle charrie.

Moulay Slimane, son frère, qui lui succède, infléchit la politique de leur père sur deux points. D'abord, il réduit à presque rien les échanges marchands avec l'Europe et assure que « le plus beau jour de sa vie serait celui où les douanes ne lui rapporteraient plus rien ». Le blocus livré par l'Angleterre au continent européen au temps des guerres napoléoniennes l'aide à réaliser cet objectif. En second – et il lui en cuira – il entreprend, à partir de 1811, de lutter contre les pratiques confrériques, en dépit de son affiliation à la Tidjâniya. Il tente d'entraver les pèlerinages aux tombeaux des saints. Il n'agit pas ainsi au nom de la raison d'État, mais parce qu'il adhère à la doctrine réformiste de la Wahhâbiya. Ce mouvement fondamentaliste, issu de la péninsule Arabique, qui se répand au Maghreb à la fin du XVIIIe siècle, condamne avec virulence l'existence d'intercesseurs entre Dieu et les croyants. En 1815, Moulay Slimane stipule que la « voie droite n'implique pas de nombreuses bannières, des réunions nocturnes où se coudoient femmes et enfants, la déformation des règles du droit divin par les innovations et les nouveautés, la danse rythmée par les battements des mains, ainsi que d'autres pratiques, toutes entachées de vice et de bassesse[1] ».

Ce sultan si épris d'un idéal religieux rigoriste va être, durant le dernier tiers de son règne, malmené à deux reprises par la révolte de ses sujets. Des tribus du Moyen Atlas lui livrent deux fois l'assaut. En 1811-1812, les contingents du Makhzen frôlent la catastrophe contre les Aït Oumalou (Zaïan, Ichqern, Beni M'Guid). En 1818, ceux-ci, qui appartiennent au peuple sanhâdja, reçoivent le renfort des Marmoucha et Aït Seghouchen, qui descendent des Zénètes. Cette coalition panberbère bat sans merci les *'abîd* du sultan à Lenda, près d'el-Kbab, en bordure du Tadla. Moulay Slimane est fait prisonnier et libéré au bout de quatre jours, en étant traité par ses ravisseurs comme s'il était leur imam, mais non leur sultan. Sa babouche égarée se muera en objet de vénération. L'épisode a été rapproché du coup d'État manqué de Skhirat en juillet 1971, lorsque les cadets de l'école d'Ahermoumou manipulés par les conjurés finissent par reconnaître Hassan II et l'acclament. Le syndrome berbère – ce concentré

d’esprit de révolte mû par un complexe d’infériorité – imprègne les deux révoltes des gens de la montagne à Lenda et Skhirat, qui ont pour cible non le sultan élu de Dieu, mais le milieu de cour dont il serait l’otage. Une révolte pan-confrérique transethnique succède à l’insurrection tribale de facture berbère. La conjonction se noue entre trois grands leaders religieux : Bû Bakr Amhawsh, le chef de la famille maraboutique des Imhawsh en pays ichkern, Moulay Larbi Darqâwi, et le chérif idrîside Sidi al-Hâjj Larbi, grand maître de la confrérie d’Ouezzan. Cette alliance entre protagonistes d’inspiration et de style disparates aboutit à la prise de Fès en 1820. Moulay Slimane, déposé, refait surface grâce aux tribus ma’qil (Khult, Banû Malik). Mais, en 1822, il est à nouveau capturé par les rebelles près de Marrakech, alors qu’il assiégeait une zaouïa d’obédience shârardiya fortement implantée chez les Ma’qil, son dernier rempart loyaliste. Cette fois-ci, il catalyse contre lui les deux Maroc, celui en *sîba* et celui d’obédience Makhzen. Et comme un sultan jamais n’abdique, Moulay Slimane se retire au profit de son neveu Moulay Abd er-Rahmân ben Hisham. L’échec de ce prince à vêture théologale préfigure, près d’un siècle auparavant, celui de Moulay Abd al-‘Aziz. Le premier voulut réaménager la géographie du sacré au Maroc en rectifiant la croyance de ses sujets. Le second tenta, entre 1903 et 1907, de refondre le rapport du Makhzen à la société en s’attaquant à la fiscalité, talon d’Achille de l’État. Dans les deux cas, la société reste réfractaire à l’*islâh* : la réforme, un terme auquel les hommes du XIXe siècle n’assignent pas encore un contenu exclusivement religieux. Comme si le Maroc s’enfonçait dans un refus forcené du changement, qui sera interprété à tort par les savants coloniaux comme un trait invariant de l’histoire du pays. Lenda fut-il une manifestation de l’irrédentisme berbère ? À n’en pas douter, il y a de la haine ethnique entre Arabes et Berbères. Mais cet antagonisme virulent se présente le plus souvent comme un produit dérivé de quelque chose de plus fondamental, en amont du signifiant ethnique. Lorsque les Aït Idrassen (avec pour noyau les Zemmour) sauvent le sultan des griffes des Aït Oumalou près d’Azrou en 1819, Nâsiri note que « le service que venaient de rendre les Berbères fidèles au sultan excita la jalousie des Arabes qui n’avaient pu se rendre utiles. […] Dès qu’un Berbère s’approchait de leur camp, ils l’appréhendaient et le tuaient, disant qu’il n’y avait aucune différence entre les Berbères ». Alors s’agit-il, sous le voile du référent ethnique, d’une compétition entre segments rivaux pour avoir accès au cœur du Makhzen ? C’est vraisemblable, mais l’union sacrée entre Berbères est pourtant tangible lors de la *harka* de 1819 livrée contre les Aït Oumalou. Le caïd des Zemmour, un pilier de l’expédition, invoque une appartenance ethnique

commune avec les chefs des Izayân en *sîba* : « Il n'est pas de différence entre vous et nous. S'il y a rencontre, nous tirerons à blanc les uns sur les autres », rapporte Nâsiri[2]. Ne lisons pourtant pas cette adresse au pied de la lettre. Ce sont les chroniqueurs arabes qui parlent de Berbères (Beraber), de Sanhâja, d'Aït Oumalou… Les sources orales en tamazight nous apprennent qu'entre eux les gens se désignent à partir du nom de leur tribu, voire de leur confédération (par exemple les Beni M'Guid), alors que jamais leur *nasab* ne sollicite l'appellation de peuple[3]. L'objectif prioritaire de ces tribus encore mouvantes, c'est de parvenir à l'*azaghar*, bref d'élargir leur espace vital, mais non de constituer une sorte de Berbéristan, à la façon dont l'émir Shehab, dans la montagne libanaise, construisit une entité druze. Les leaders religieux constituent une constellation encore plus hétéroclite. Les Darqâwa sont en perte de vitesse à partir du moment où ils sont utilisés par Moulay Slimane pour s'enraciner dans l'Oranais et y soulever les autochtones contre les Turcs. La confrérie d'Ouezzan est une greffe du sanctuaire de Ben Mashîsh, dans les collines complantées en olivettes du haut Habt, une Toscane quand on descend du pays Ghomara, cette montagne au relief tourmenté qui plonge dans la Méditerranée comme la Corse. Elle collabore avec l'État, d'où qu'il vienne, pourvu qu'elle conserve sa zone d'influence. Elle n'est qu'un relais entre le pouvoir central et ses marges déshéritées. Le lignage maraboutique des Imhawsh a pour singularité d'être dépourvu de zaouïa et de *tarîqa*. Ces conducteurs de pâtres ont pour raison d'être de prophétiser le retour imminent du mahdî qui se produira dans la montagne berbère, faisant figure de nouvelle Jérusalem. Ils s'ancrent dans un écosystème de pasteurs parlant le *tamazight*, dont ils capturent habilement le langage symbolique.

La conquête franco-espagnole dénudera les fils enchevêtrés de la construction historique si compliquée que donne à voir cette fin de règne de Moulay Slimane. Ce sultan idéaliste s'est presque ingénument employé à détendre les ressorts d'un État expert dans le maniement à des hommes, à défaut d'avoir prise sur le cours des événements.

Étapes et modalités de l'expansion européenne au cours du XIXe siècle

Plutôt que d'opérer un récit circonstancié de l'encerclement et de la mise sous tutelle de l'« Empire fortuné » par l'Europe, nous privilégierons les mécanismes

de cette entreprise et les réactions qu'elle déclenche.

DE LA POLITIQUE DE LA CANONNIÈRE À L'INVASION ARMÉE

Napoléon, le premier, envisagea de débarquer près de Ceuta durant la guerre d'Espagne, pour asphyxier Gibraltar, aux mains des Anglais. En échange de quoi il eut rétrocédé les *presides* au sultan, qui, adroitement, se déroba et opta pour l'alliance avec l'Angleterre. Celle-ci, après 1815, se lança contre la « piraterie barbaresque » dans une espèce de croisade philanthropique où les considérations géopolitiques saillaient sous l'argument humanitaire. Moulay Slimane flaira l'interventionnisme rampant de Londres et, en vidant les geôles makhzéniennes de ses derniers captifs, il mit de facto fin à la course et grippa le mécanisme déclencheur d'expéditions punitives.

La prise d'Alger, en 1830, représente le point de départ de l'encerclement du Maroc, dont la dissection territoriale par les puissances européennes ne sera retardée que par leur rivalité. Dès qu' Abd el-Kader a été proclamé *muqaddam al-jihâd* (conducteur en chef du combat sacré), en 1832, il plonge le sultan Moulay Abd er-Rahmân dans une position inconfortable. Ou bien, sur l'injonction de la France, celui-ci se cantonne dans la neutralité, mais s'aliène l'opinion marocaine, qui s'enflamme unanimement pour l'émir. Ou bien il soutient ce dernier, au risque de fournir à la France le *casus belli* qu'elle s'emploie à provoquer au grand dam de l'Angleterre. Le sultan louvoie de son mieux jusqu'en 1845. Il laisse passer les convois d'armes et de munitions en provenance de Cadix à destination de Mascara, la capitale de l'État forgé par Abd el-Kader. Il n'interdit pas aux oulémas sollicités par l'émir de délivrer, en 1837, une *fatwâ* à tonalité jihadiste. Et lorsque Bugeaud livre une guerre totale au chef de la résistance algérienne, le sultan doit se résoudre à lui donner refuge, en janvier 1844, ce qui met en danger la dynastie alaouite, jugée bien trop tiède dans le combat contre le chrétien. De fil en aiguille, Bugeaud trouve l'occasion rêvée d'en découdre avec l'armée chérifienne et la balaie d'une canonnade doublée d'une charge de cavalerie au bord de l'oued Isly, près d'Oujda, le 14 août. Cependant que le prince de Joinville, l'un des fils du roi Louis-Philippe, bombarde impunément Tanger le 6 août et Mogador le 16. Isly est plus qu'un avertissement prodigué par la France coloniale au sultan du Maroc : c'est une revanche symbolique sur la bataille de l'oued el-Makhazine de 1578 et l'armée marocaine qui passait pour être invincible.

Signée le 18 mars 1845, la convention de Lalla Maghnia enregistre ce rapport

désormais asymétrique entre la France et le Maroc[4]. Elle prend acte de la frontière tacitement établie entre Turcs et Marocains jusqu'à Teniet el-Had sur près de 300 kilomètres, tout en coupant en deux des tribus et des ksours par l'introduction du principe de la souveraineté territoriale. Elle constate que, dans le Sahara, « il n'y a pas de limite territoriale à établir entre les deux pays, car la terre ne se laboure pas ». En conséquence de quoi, elle stipule que « les deux souverains exerceront de la manière dont ils l'entendent et sans interposition, la plénitude de leurs droits sur leurs sujets respectifs » (article 4). Cette convention est capitale. Dans l'immédiat, en reconnaissant la souveraineté de la France sur le beylik d'Alger, le Maroc renonce à transporter le jihâd en Algérie. Ce qui métamorphose l'émir Abd el-Kader réfugié dans le Rif oriental en rebelle au sultan, et le conduira à reprendre la guerre dans l'Oranais, dans des conditions désespérées. À terme, l'indétermination du tracé des frontières sera l'occasion de multiplier les incursions armées au Maroc sous prétexte de châtier des *djich*, des groupes de guerriers se livrant à la razzia dans le Sud oranais. En attisant en sous-main des conflits intertribaux ou des révoltes contre le Makhzen impuissant, les officiers des bureaux arabes vont cultiver l'art de grignoter subrepticement des lambeaux de territoire marocain. Cette insinuation subreptice tourne à la conquête ouverte en 1900-1901 avec l'annexion, par le gouvernement général d'Alger, des oasis du Touat, Tidikelt et Gourara, qui pratiquaient une allégeance à éclipses envers le sultan du Maroc. Puis l'invasion s'amplifie avec l'occupation progressive du Maroc oriental jusqu'à la Moulouya, à partir de 1908, à l'instigation de Lyautey, qui commande la division d'Oran et se prête au jeu des « algéristes ». Ces derniers étaient partisans d'une « politique des tribus » pour désagréger le Makhzen et mettre la main sur le pays par en bas. Ils s'opposaient au Quai d'Orsay et aux banques d'affaires préconisant une politique qui satelliserait discrètement le sommet de l'État par le biais des emprunts consentis au Makhzen. Il est vrai que la traduction française du traité de 1844 durcissait la version arabe de la convention, moins explicite. Elle départageait strictement un « amala de l'Est » (l'Algérie) d'un « amala de l'Ouest » (le Maroc). Mais l'accord s'opéra entre « empires » et « souverains » et non entre États-nations. La fiction de la monarchie fut utile pour masquer la domination nue. La Troisième République usera d'un langage moins euphémique.

Une deuxième guerre perdue est celle soutenue contre Madrid en 1859-1860. Toujours travaillée par le réflexe de la Reconquista, l'Espagne prend pour prétexte la démolition d'un fortin couvrant Ceuta par la tribu batailleuse des

Andjera pour, en novembre 1859, se lancer dans une *guerra de Africa* conclue par la prise de Tétouan, coûteuse en hommes, le 5 février 1860. Le traité du 26 avril enregistre très sévèrement la défaite des troupes chérifiennes. En échange de l'évacuation de la cité, le sultan doit se résoudre à restituer à Madrid le comptoir presque mythique de Mar Pequeña, localisé approximativement à la hauteur d'Ifni, loin au sud d'Agadir. Surtout, le Makhzen est tenu de s'acquitter d'une indemnité de guerre de 20 millions de douros (ou riyals marocains). Cette somme équivaut alors à 105 millions de francs-or. Et quand on sait que le budget du Makhzen avoisinait seulement 6 à 7 millions de francs-or en année normale, on mesure les conséquences de ce tribut de guerre qui fera tomber le Maroc dans l'engrenage de l'emprunt à l'étranger par le biais de banquiers londoniens. De plus, l'État doit rétrocéder 50 % de ses revenus douaniers portuaires à des *recaudadores* (percepteurs) pour garantir le remboursement de sa dette.

Le « parti colonial » qui surgit à Paris au cours des années 1880 recoupe presque tout l'arc-en-ciel des républicains à la Chambre des députés et ouvre ce qu'il va être convenu d'appeler la « question marocaine ». La France chausse les bottes de Rome et prétend refaire l'unité de l'Afrique du Nord sous son égide, après la mise sous protectorat de la Tunisie, en 1881, qui forge une alternative à la formule de l'Algérie française mise en place depuis 1848 et considérée comme un contresens par l'élite dirigeante à Paris. Mais elle se heurte à l'Espagne, pour qui le Maroc représente une grande cause dans l'optique de compenser la perte de Cuba et des Philippines en 1898 et de régénérer une *hispanidad* à bout de souffle. Les deux puissances sont donc à la fois rivales et complices pour dépecer l'Empire chérifien et toutes deux sont freinées des quatre fers par l'Angleterre, qui exerce longtemps sur le Maroc un *trusteeship* fructueux sous l'égide de sir John Drummond-Hay, son représentant avisé à Tanger de 1845 à 1886. Mais, en 1904, l'Entente cordiale est scellée par un accord de troc : la France renonce une fois pour toutes à l'Égypte, sous *indirect rule* britannique depuis 1882, et l'Angleterre consent à une mainmise de la France sur le Maroc pourvu que Tanger, en face de Gibraltar, devienne une enclave internationale et que le principe de l'égalité économique entre grandes nations soit respecté. L'Allemagne retarde l'inéluctable jusqu'à l'accord du 9 novembre 1911 par lequel elle reconnaît l'influence prédominante de la France sur l'Empire chérifien. À l'occasion des deux crises internationales de Tanger, en mars 1905, et d'Agadir en juillet 1911, elle teste la solidité de la Triple-Alliance scellée entre Paris, Londres et Moscou. Elle ne cherche pas à acquérir une zone d'influence dans le sud du pays, comme le font croire ses coloniaux et ses agents

sur place. Elle prend seulement des gages pour, dans le jeu diplomatique européen, monnayer son désistement des affaires marocaines et obtenir des compensations territoriales ailleurs en Afrique.

Entre-temps, l'armée française progresse à pas de géant. Après l'assassinat à Marrakech du Dr Mauchamp (un agent frénétique de la « pénétration pacifique »), elle tient un prétexte pour occuper Oujda en avril 1907 et elle s'infiltre en 1908 jusqu'en bordure du Tafilalt à partir de Boudenib. Elle débarque à Casablanca en août 1907 pour châtier le lynchage d'une poignée d'ouvriers européens travaillant à la construction par Schneider du port de Casablanca. Non sans soumettre la ville à un bombardement en règle se soldant par des centaines de morts. À partir de là, le corps expéditionnaire avance comme un vilebrequin à travers la Chaouïa. Puis, au printemps de 1911, l'armée opère un bond en avant sur Fès, à partir de Rabat, en prétextant la menace qui pèse sur le sultan Moulay Hafid, encerclé dans la cité impériale par les Beni M'tir, à cheval sur le Moyen Atlas et le Saïs. De fait, le télégramme sollicitant l'aide de Paris fut fabriqué de toutes pièces par la machine militaro-diplomatique sur place, au grand dam de l'Allemagne qui dénonce un coup de force et débarque à Agadir. Trois ans avant Sarajevo, on est à deux doigts d'une guerre mondiale. L'Espagne n'est pas en reste. Elle a été reléguée au rang de sous-locataire de la France dans la péninsule Tingitane et le Rif par les accords de 1904, et la convention de novembre 1912 en amoindrit encore la surface territoriale. Elle élargit sa zone d'occupation au prix d'escarmouches meurtrières qui confirment la fragilité de son dispositif politico-militaire par rapport à la France qui, en Algérie, a doté l'armée d'Afrique d'une redoutable capacité manœuvrière et expérimente ailleurs une politique musulmane visant à amoindrir le choc des religions. En 1909, l'armée espagnole s'enfonce dans le Rif à partir de Melilla, mais elle y essuie de cuisants revers. Elle débarque à Larache en juin 1911 et à Ksar el-Kébir en février 1912. Elle prend en tenailles les Jbala, arrière-pays de Tanger, mais se cogne sans diversion possible contre le front des tribus coalisées dans le Rif central.

Depuis 1844, le Maroc vit donc à la merci du moindre incident diplomatique qui engendrerait l'invasion étrangère. Les consuls étrangers accablent les agents du Makhzen de réclamations outrancières chaque fois qu'un de leur ressortissant ou protégé marocain est détroussé ou seulement lésé. Le climat d'intimidation permanente qui en résulte s'ajoute à la menace rampante d'invasion armée et entretient la fameuse « xénophobie marocaine » que Charles de Foucauld dégonfle d'un trait dans sa *Reconnaissance au Maroc* : « Les Marocains

redoutent bien moins le chrétien que l'étranger envahisseur[5]. »

DE L'INFILTRATION COMMERCIALE DE L'ANGLETERRE À LA MAINMISE DE LA FRANCE

Moulay Slimane, à l'unisson des oulémas, était persuadé que le commerce avec l'infidèle était une hémorragie de la substance vive du pays et une source de corruption (*fasâd*). Il interdit, en 1814, les exportations de céréales, de cheptel vif, de peaux et d'huiles, après la levée du blocus imposé au continent européen par Londres. En 1815, il porte à 50 % *ad valorem* la taxe prélevée sur les entrées de marchandises dans les ports du royaume. Moulay Abd ar-Rahmân (1822-1859) s'emploie au contraire à réactiver ces échanges maritimes tombés en langueur. De 1830 à 1840, le chiffre du commerce portuaire, libellé en francs-or, rebondit de 4 à 20 millions. C'est l'époque où s'emballent les achats à l'Europe de sucre, de thé, de cotonnades et de bougies. Ces quatre articles vont tirer en avant les importations du Maroc jusqu'à la grande dépression mondiale de 1929. Ils fixeront pour longtemps la hiérarchie des besoins sur le marché intérieur, modèleront la structure des importations et s'érigeront en baromètre de l'activité économique du pays.

Pour l'heure, le sultan reste le maître du jeu en s'arrogeant le monopole des échanges des produits clés. Il concède des licences contre rétribution forfaitaire (ou définie par avance) à des négociants, sorte de fermiers généraux, qui, pour la plupart, sont des juifs : les « *tujjâr as-sultân* » (marchands du sultan). L'instauration de ce circuit d'économie impériale – ouvert sur l'extérieur, mais fermé à l'intérieur – suscite de vives protestations de la part des négociants cosmopolites de Gibraltar, plaque tournante du commerce de l'Europe avec le Maroc depuis le XVIIIe siècle. Et, comme derrière ces courtiers se profilent les firmes manufacturières du Lancashire et les grossistes de Londres, le Foreign Office intervient, relayé de Tanger par son représentant, sir John Drummond-Hay, pour démanteler ce chicot dur de mercantilisme à l'heure où triomphe le libre-échange. En 1856, Londres obtient un traité de commerce abolissant tous les monopoles, réduisant les droits d'entrée dans les ports à une taxe de 10 % *ad valorem* et stipulant qu'en cas de litige entre un sujet du sultan et un ressortissant britannique, l'affaire sera portée auprès de la juridiction consulaire de ce dernier. L'application de la clause de la nation la plus privilégiée étend quasi automatiquement aux autres pays européens l'avantage commercial grignoté par l'Angleterre. Pourtant l'affaiblissement du pays ne souffre pas une lecture unilatérale. Le Maroc ne perd pas encore complètement la maîtrise de l'arme que

représente la législation douanière. Hassan I[er] usera largement de la faculté d’autoriser ou d’interdire les exportations de céréales au gré de la conjoncture vivrière. Les articles les plus prisés en provenance de l’étranger ne sont pas des produits somptuaires ne profitant qu’à des privilégiés et la balance commerciale ne devient pas structurellement déficitaire. Les savons de Marseille correspondent à une demande croissante de propreté, sur fond de souci de soi. Les bougies expédiées par les ports de Hambourg ou Anvers, et bientôt les lampes à pétrole, opèrent une mutation silencieuse dans le rapport des hommes de l’Islam au jeu de la lumière et des ténèbres et dans la peur des puissances maléfiques nocturnes. La consommation de thé très sucré, en usage à la Cour à partir du XVIII[e] siècle, avait donné lieu à la création de la corporation des « gens du thé » au palais royal. Elle se répand en ville de haut en bas et se diffuse des ports atlantiques au plat pays selon un mode de capillarité qui aurait ravi l’historien des mœurs Norbert Elias. Dans la seconde moitié du siècle, on peut parler de « *tea mania* » au Maroc. Rien que dans le port d’Essaouira, les importations de thé bondissent de 2,3 tonnes en 1854 à 685 en 1895 et, pour tous les ports ouverts au commerce avec l’étranger, de 500 tonnes en 1890 à 1500 en 1908[6]. Les importations de sucre raffiné en provenance de Marseille et Hambourg progressent au même rythme. Le Lancashire, déjà pourvoyeur principal de cotonnades, fournit les théières, ornées selon le goût local. L’usage accru du thé coïncide avec les années de disette prolongée, de 1878 à 1884, et ce n’est pas là un hasard. Cette boisson agit comme un coupe-faim. On va bientôt dire « prendre un verre de sucre » pour désigner l’acte de boire du thé. « La boisson stimulante devient une nourriture de substitution », constate l’historien Abdelahad Sebti[7]. Les effets de son adoption sont incommensurables. Le thé à la menthe (*atây b-en-na’na’*) hypersucré, et non le thé vert (*shây*) amer, va singulariser le Maroc du reste du monde musulman. Il le différencie de l’Algérie contiguë, où le café, un breuvage d’origine ottomane, reste la boisson privilégiée. Sa consommation au café maure entretient une sociabilité masculine tournée vers les affaires de la cité ou adonnée à la fumerie du haschisch et à l’audition d’almées. La dégustation du thé, qui refoule en ville l’usage préexistant du café, resserre l’intimité du cercle familial. Elle est l’objet d’une cérémonie quasi rituelle dont le père de famille (le *mûl atây)* est le grand ordonnateur. À coup sûr, le thé à la menthe fixe un habitus spécifique au Maroc. Il unifie les palais, homogénéise le goût, forge une communauté sensorielle. Il crée aussi une représentation du pays à l’étranger. Le Maroc sera associé à la vision de pains de sucre étincelants sur les souks et à la senteur forte de la

menthe. Tout un cérémoniel se construit autour de sa dégustation. Dans une *dâr* ou sous la tente, c'est le crissement du marteau qui concasse le pain de sucre et le bruissement du liquide doré qui coule dans les verres argentés. Ce sont les invocations religieuses qui précèdent sa dégustation et le silence recueilli qui enveloppe sa consommation. Bref, c'est une manière propre d'aplanir les aspérités du réel et d'atténuer les frictions de mère à belle-fille, de cousins paternels à cousins maternels, de voisin à voisin : un rite de communion qui transfigure le réel. Le thé à la menthe alourdit la facture avec l'étranger : seule la menthe est d'origine. Mais ce n'est pas un stupéfiant comme l'opium infligé à la Chine par les traités inégaux du milieu du XIXe siècle. Vu sous l'angle strictement économique, il reste un outil de domination de la société marocaine par l'étranger, et le protectorat jouera habilement avec cet instrument. Envisagé dans une perspective anthropologique, il est au contraire un exemple d'appropriation réussie d'un produit d'origine étrangère. En quelque sorte, il précipite le passage des Marocains à la nation. Il fortifie leur capacité à bricoler avec une modernité imposée de l'extérieur et à la retourner en tradition inventée.

C'est moins l'ouverture forcée du Maroc au marché européen qui l'asservit à l'étranger que la crise, récurrente depuis 1860, de ses finances publiques. Le Makhzen vit longtemps à force d'avances à court terme et à des taux usuraires qui lui sont consenties par des sociétés locales d'import-export, telle la maison Gautsch en 1902. Pour unifier le remboursement de cette dette flottante, il se résigne en 1904 à souscrire, sur la place de Paris, un emprunt de 62,5 millions de francs-or qui est lancé par un consortium des plus grands établissements français, piloté par une banque d'affaires, la Banque de Paris et des Pays-Bas. Pour garantir le remboursement des annuités de cet emprunt au taux de 5 %, le Makhzen affecte 60 % de ses recettes douanières à un service de la dette créé à cet effet et il consent à la création d'un corps d'inspecteurs où la France a la partie belle. C'est une énorme amputation de souveraineté, qui empoisonne l'atmosphère ambiante. Car se multiplient les controverses à n'en plus finir avec les *umanâ'* affectés aux douanes et les chicanes avec les marchands autochtones qui ne supportent pas la manière vétilleuse de compter des inspecteurs. La dette de l'État en perdition enfle à grande vitesse. Elle est prodigieusement gonflée par les exigences des puissances étrangères sommant le Makhzen de s'équiper à tout-va : phares, ports munis de darses pour échapper au déchargement par barcasses des navires restés en eau profonde, chemins de fer, concessions minières, éclairage public dans les villes. Elle atteint 206 millions de francs-or en 1906, alors que s'ouvre en janvier la conférence d'Algésiras qui, à la suite du

« coup de Tanger », marque un temps d'arrêt dans la progression tentaculaire de la France au Maroc. Cette conférence, qui associe les États-Unis à douze États européens, impose le principe de la « porte ouverte » au Maroc, donc l'égalité économique entre puissances signataires. Cette clause signifie que la France ne pourra pas appliquer au Maroc la formule de l'exclusif héritée de l'Ancien Régime qu'elle a de fait instaurée dans son second empire colonial. Mais la création d'une banque d'État au Maroc, qui obtient le monopole de la frappe de la monnaie, marque la prépondérance du consortium des banques françaises, qui dispose d'un tiers des actions. Un deuxième emprunt de 101 millions est émis à Paris en 1910. Il consacre l'hégémonie du capitalisme financier, né de l'interpénétration de capitaux bancaires et industriels et de prises de participation multinationales. Et il confirme l'hégémonie française en dernière instance, comme l'atteste la nomination au service du contrôle de la dette de Gaston Guiot, un diplomate d'affaires qui devient l'homme clé de la satellisation de l'« Empire fortuné » par la république impérialiste.

L'ÉROSION DU LIEN SOCIAL

Du traité de 1767 conclu par Mohammed b. Abdallah avec la France à la conférence internationale de Madrid en 1880, on passe de la formule ottomane des capitulations (*imtiyazât*) au régime de la protection (*himâya*). Au départ, seuls les secrétaires interprètes des consuls et les censaux courtiers d'une poignée de marchands étrangers jouissaient du privilège d'échapper au fisc et à la juridiction du Makhzen. À l'arrivée, le nombre des protégés a vertigineusement crû. Déjà la convention Béclard, en 1863, crée la catégorie nouvelle des associés agricoles (*mukhallât*), qui permet à des Européens d'acquérir une propriété foncière par le truchement d'un autochtone. En 1880 s'ajoute la protection politique, sous prétexte de soustraire à l'arbitraire du Makhzen les notables compromis dans la collaboration avec des Européens. À la veille du protectorat, la protection – cet abandon de la souveraineté exercée par le sultan sur ses sujets – finit par s'étendre, par le ricochet du clientélisme et le ver du népotisme, à des dizaines de milliers de Marocains. La conférence de Madrid, bien en vain, rappelle la norme fixée en 1767 : deux censaux par maison de commerce. Comme indice de l'inflation du phénomène, retenons ce fait topique : après le débarquement français à Casablanca en 1907, trois maisons de commerce anglaises soutiennent les réclamations pour pillage de soixante-sept protégés.

Les conséquences de ce phénomène sont multiformes, comme l'a démontré Mohammed Kenbib. C'est d'abord un manque à gagner considérable pour le fisc. L'*amîn* Ahmed Derqaoui constate, en 1889, que ses registres d'imposition « ne mentionnent plus que les pauvres », alors que les riches vivent aux crochets du Trésor public. Car, soutenus par leur consul ou leur associé européen, les protégés imputent au Makhzen le remboursement de tous les préjudices – amplifiés ou inventés pour les besoins de la cause – qu'ils subissent en un temps troublé où la sécurité des biens n'est plus assurée. Un consul français constate que les protégés vivent « dans l'espoir d'être pillés ». Un autre – Féraud, arabisant et archéologue distingué – en déduit que le Makhzen devient pour ceux-ci « une véritable vache à lait ». Un diplomate français peste : « Le protégé, qu'il ait volé ou assassiné, reste impuni… Le défendre est un prétexte à intervention publique, l'innocenter un succès de prestige. » Aussi bien la protection contribue-t-elle au premier chef à saper le lien civique fondé sur l'application du *shar'* et la confiance entre sujets du sultan. Les protégés s'érigent en une catégorie de privilégiés exécrés, mais enviés, puisque la « protectiomanie » (selon Saint-Aulaire, un diplomate artisan de la « pénétration pacifique » au début du XXe siècle) concerne toutes les couches de la société et non pas seulement la classe des grands marchands juifs et musulmans. Le sommet de l'État est atteint. On voit, peu avant 1912, un Mehdi Menebhi, ancien vizir de la Guerre, un Madani el-Glaoui, puissant connétable régentant la région de Marrakech, et un fils de Beyrouk Tekni, maître du commerce au sud caravanier de Tiznit, l'obtenir respectivement de l'Angleterre, de la France et de l'Espagne ! Même les gens de modeste condition sont atteints par la propagation de ce mal. Un laboureur sans grande surface argue, pour solliciter la protection d'un prospecteur minier, de ce que « contre son caïd, on a d'abord sa peau à sauver ». La protection devient une police d'assurance contre l'arbitraire des autorités locales, qui s'approfondit à mesure de la déliquescence du pouvoir central. Or le phénomène contribue à démanteler la souveraineté de l'État, comme l'observait déjà, en 1869, sir John Drummond-Hay : « Le sultan éprouve les plus grandes difficultés à maintenir dans l'obéissance les tribus sauvages de l'intérieur. […] La remise en cause de ses prérogatives par l'introduction d'abus dans le système des protections risque de rendre les régions portuaires à leur tour ingouvernables. » Mais il a pour effet secondaire d'habituer les Marocains à remettre leur destinée entre les mains d'un maître étranger. Bref, il acclimate en douceur le protectorat, qui fera glisser la protection des sujets du prince à la personne du sultan et d'individus isolés à la nation entière. *Himâya* : le même

vocable désignera le mécanisme de sauvegarde d'indigènes liés à une nation étrangère par le lien commercial et l'institution du protectorat sur un souverain et son peuple, que des traités ou actes internationaux entérinent. Nombre d'acteurs de la pénétration étrangère furent des témoins outrés de ce dérèglement d'un privilège accordé originellement à une poignée de *merchant adventurer*. Le commandant Schlumberger – l'un des chefs de la mission militaire française – martèle : « Il est regrettable que l'expansion européenne, loin de civiliser le pays, y ait apporté de nouveaux éléments de dissolution[8]. »

Le Makhzen multiplie les mesures défensives pour entraver la progression de ce phénomène. Par exemple, il interdit la passation de contrats d'association entre ses sujets non protégés, endettés envers le Trésor royal, et les étrangers. Il accorde à tour de bras les dahirs « de respect et sauvegarde » (*ihtirâm wa tawqîr*) aux chefs de zaouïa et aux grands marchands. C'est un procédé pour les empêcher d'aller chercher ailleurs une protection contre les aléas du temps. Quant aux oulémas, ils ne peuvent concevoir que des chrétiens, qui étaient, dans la cité musulmane, l'objet d'une protection canonique (la *dhimma)*, puissent retourner à leur avantage cette institution. Aussi préconisent-ils le boycottage social des protégés, qui sont affublés du sobriquet de « gens du passeport » (*ahl al-basbûr*). L'un d'entre eux – al-'Arbi al-Mashrafi – fait écho, avec les ressources d'une vision du monde théologale, à ce que Schlumberger constate en version profane : « Le mal [la protection] a pris les proportions d'une catastrophe, car le doute a commencé à s'insinuer dans l'esprit des gens du peuple, qui se sont mis à mal juger l'islam en croyant que la religion des infidèles lui est supérieure[9]. »

En présence de l'expansion européenne : débats et réactions

Trois pays musulmans optent pour la réforme, afin d'enrayer la poussée commerciale, diplomatique et militaire de l'Europe au sud de la Méditerranée. Ce sont l'Égypte, sous la férule du pacha Méhémet-Ali (1805 à 1848), en qui les Français voient volontiers un Bonaparte oriental ; l'Empire ottoman, à partir du lancement des *tanzîmât* (mesures de réajustement bureaucratique), en 1839 ; et la Tunisie d'Ahmed Bey, le régent quasi indépendant, de 1837 à 1855. Malgré des divergences d'accent, ces tentatives de mise à niveau avec l'Europe d'États ankylosés procèdent du même constat : la décadence (*inhitât*) de l'aire

islamique. Et elles poursuivent le même objectif : entreprendre une modernisation défensive consistant à emprunter à l'autre la grammaire de sa civilisation matérielle (*at-tamaddun*), sans renoncer à l'exercice de soi-même. S'approprier les outils de l'autre sans être absorbé par son mode de pensée. Au Maroc, ce type d'action va être beaucoup moins opératoire, faute d'un milieu réformiste consistant et malgré la prise de conscience par Mohammed IV (1859-1873) et Hassan Ier (1873-1894) que le maintien du statu quo aboutirait à la perte de l'indépendance du royaume.

L'IMPOSSIBLE RÉFORME PAR LE HAUT

Moulay Abd er-Rahmân, un sultan qui comprenait l'anglais et le français, amorce le changement. Il n'anéantit pas le corps des *'abîd*, comme Mahmoud II l'avait fait pour les janissaires en 1826, ni n'écarte le concours des tribus guich. Mais il leur surimpose une troupe de soldats libres de toute attache tribale ou ethnique : les *'askar*, qui touchent une solde régulière alimentée par les taxes levées sur les souks et sont dotés d'un uniforme à l'européenne. Cette réforme se calque sur le dispositif militaire adopté par Ahmed Bey en Tunisie, mais sans viser à inoculer aux troupiers la conviction qu'ils sont des « enfants du pays », bref, sans leur infuser un sentiment patriotique. Conjointement, pour lutter contre la corruption, il attribue un salaire fixe aux *umanâ'* chargés de prélever les droits d'octroi et de douane portuaire.

Moulay Hassan, lui, renforce le corps des *'askar* en le dotant d'une artillerie fournie et en faisant appel à des instructeurs de diverses nationalités européennes pour former les recrues dans les armes savantes. Avec le concours d'ingénieurs italiens, il crée à Fès Jdîd une manufacture d'armes et de munitions : la Makina. À l'instar du pacha égyptien Méhémet-Ali, il envoie des missions d'étudiants se former en Europe dans diverses écoles d'application militaire. Ce va-et-vient entre l'Europe et le Maroc s'opère au compte-gouttes : une quinzaine d'instructeurs en 1890, fort peu par rapport aux dizaines de Prussiens qui instruisent l'armée ottomane. Quant aux 350 stagiaires envoyés en Europe entre 1873 et 1888, ils sont recrutés dans le guich des Oudaïa et au sein du corps des *'abîd*, mais ce ne sont jamais des fils de notables citadins. Une cinquantaine seulement sont réintroduites dans le circuit étatique, mais, à l'exception de Mohammed Guebbas, grande figure du Makhzen, ils n'y font pas carrière. Ils grossissent la force perdue des Marocains soupçonnés d'avoir été contaminés par leur séjour en Europe. La dotation d'une infrastructure reste aussi sporadique et

inachevée. Elle privilégie l'équipement maritime : des phares, quelques darses et môles portuaires pour faciliter l'accostage des navires et la réception des marchandises. Des essais de culture du coton et de la canne à sucre ont lieu sur des terrains domaniaux dans le Haouz et le Sous. Quelques établissements industriels sont lancés ici et là : une raffinerie sucrière et une usine cotonnière à Marrakech, un atelier de lithographie et une imprimerie à Fès, un moulin à vapeur à Tanger. De fait, ces tentatives de modernisation du royaume ne prennent pas parce qu'il ne se constitue pas, dans l'orbite du Makhzen et des salons de la haute société citadine, un milieu réformateur comme à Istanbul ou au Caire susceptible de prendre la mesure du retard de l'Orient musulman sur l'Europe et de réformer l'État en conséquence. En témoignent les récits des envoyés officiels mandés par le sultan en Europe : Ahmad as-Saffar à Paris en 1845, Tahir al-Fasi à Londres en 1860, Ahmad al-Kardudi à Madrid en 1886, entre autres. Ils prolongent le genre de la *rihla* et s'inspirent de *L'Or de Paris*, un best-seller contemporain de la renaissance des lettres arabes, où Rifaât at-Tahtâwi, l'imam de la première mission d'étudiants égyptiens en France, fonde le genre du voyage en Occident. Ils prennent acte de la supériorité de la civilisation matérielle de l'Europe et font l'éloge de la rationalité bureaucratique : émoluments fixes des fonctionnaires, pensions attribuées à leurs veuves, universalité de l'impôt, célérité de la poste. Ils sont impressionnés par le ruban continu des cultures le long de la route, et par la fixité de l'habitat et fascinés par les usages de la machine à vapeur. Mais jamais ils n'envisagent de faire le lien entre les signes de cette supériorité matérielle et la grammaire qui régit le *tamaddun*. Un indice de cette mécompréhension est frappant. Ils traduisent le terme de libéraux par *ahrâr*, c'est-à-dire hommes libres au sens juridique : le contraire des esclaves. Ils ignorent la signification politique et philosophique de ce vocable. Sur la lancée du cheikh Tahtâwi, ils neutralisent l'effet, scandaleux, de rupture induit par le libéralisme par rapport à l'Ancien Régime. Ce dont les Européens s'enorgueillissent, nous l'avons déjà dans l'Islam, considèrent-ils. La liberté est assimilée à la *huriya* (la condition d'homme libre), l'égalité rapportée à l'équité (l'*'insâf*), une vertu exigée du croyant, et la revendication constitutionnelle assimilée à la *shûrâ*, c'est-à-dire à la faculté plutôt que l'obligation qu'a le chef de la communauté de consulter les croyants. Faisons retour au volet de la liberté telle que la conçoit un Nâsiri : « La liberté telle que la comprennent les Francs – soutient-il – est, sans doute possible, une innovation des athées (*zanadîqa*), puisqu'elle nie les droits de Dieu, des parents et de la nature humaine elle-même… Quant à la liberté selon

l'Islam, on la trouve définie dans les livres du fiqh au chapitre de l'incapacité[10]. » Ces crypto-réformistes écrivent pour influencer les proches des sultans, sans constituer un groupe de modernisateurs à la manière des *yeni othmanlilar* des années 1860, puis des Jeunes-Turcs au seuil du XXe siècle. Ils sont barrés à la Cour et en ville par le milieu bien plus dense des clercs traditionalistes qui, faute de comprendre leur monde, préconisent de s'en déprendre en se réfugiant dans l'observation stricte de la *qâ'ida*, la tradition rigide. Ils échafaudent un fondamentalisme d'État qui envahit la conscience de l'élite, effrayée par la francisation de l'Algérie poursuivie par la Troisième République. Missives sultaniennes et dahirs produisent un discours de remontrance (*al-nasîha*) ayant pour objet d'avertir l'opinion du danger des innovations inspirées par l'étranger et de la remettre dans le droit chemin[11]. Comme si le bon peuple était toujours suspecté de dévier dans la voie blâmable et de retomber dans l'état d'ignorance anté-islamique (la *jâhiliya*). Le prince d'ailleurs s'échine à constater l'écart entre le *shar'* et la pratique déviante ou intermittente de ses sujets et à rappeler la norme : « Les gens ont négligé les règles de la religion. Ils ne prient pas et s'il arrive à quelqu'un de prier, il le fait seulement par habitude sans savoir ni la sunna, ni le *fard* (ce qui relève de l'obligation religieuse)… Nombre d'entre eux atermoient pour l'acquittement de l'aumône et la considèrent comme une taxe. Certains d'entre eux ne respectent pas le jeûne au mois de ramadan, ils mangent en public et la majorité qui jeûne le fait avec négligence sans chercher à connaître les conditions de validité du jeûne », écrit à ses sujets Moulay Abd er-Rahmân en 1851[12]. En somme, en haut, on exige des Marocains un surcroît d'observance de la pratique religieuse afin de redresser l'ordre du monde tombé à l'envers, puisque « le bien est devenu le mal et le mal est devenu le bien, la sunna est devenue *bid'a* et la *bid'a* est devenue sunna », comme le pointait déjà Moulay b. Abdallah à la fin du siècle précédent. Le constat clinique de l'*inhitât* (déclin) n'est jamais établi, qui eût incliné l'élite à l'examen de conscience et à la réflexion sur les modalités de la réforme. On préconise seulement le repli défensif sur la foi et l'acte de contrition : « Sachez que les calamités que nous endurons et ce qui nous arrive de mal sont les conséquences de nos péchés et le résultat du non-respect de la commanderie du bien et du pourchas du mal », fulmine Hassan Ier.

Le splendide isolement de l'« Empire fortuné » n'est donc pas une fatalité géopolitique, ni un trait structurel de l'histoire du Maroc, mais un choix stratégique imposé à l'élite du pouvoir pour gagner du temps dans l'attente d'une intervention rédemptrice de Dieu. En ce sens, les Marocains s'enfermèrent dans

un fondamentalisme musulman qui constitua une pierre d’attente pour le réformisme religieux ultérieur et les islamistes contemporains. Cela impliquait de raréfier au maximum les contacts avec l’étranger, fourrier d’un capitalisme dont on ne soupçonne pas la forte dimension sécularisatrice : « Il est interdit de rester seul avec eux [les infidèles] – stipule en 1905 le savant fassi Mohammed Ja’far al-Kattâni –, de les accompagner, de s’asseoir ou voyager avec eux, de leur rendre visite, de les imiter, de les envier, de les admirer, de les consulter, de les nommer à des postes de responsabilités[13]. »

LA PROTESTATION SOURDE ET LA RÉVOLTE OUVERTE CONTRE L’ORDRE NOUVEAU

Dans la moindre tentative de rationalisation de la gouvernance du pays, les oulémas dénoncent non sans raison la main de l’étranger. Quant aux mesures de circonstance prises pour dégager l’État de l’emprise de la coalition des privilégiés, elles déclenchent une succession de révoltes locales et de soulèvements généralisés.

Les oulémas consultés pour ratifier le *nidhâm* (l’ordre réajusté) ne récusent pas la mise à niveau de l’armée, « devenue un mal dont il faut se protéger en la réformant par l’organisation et la discipline », comme le reconnaît le grand lettré Mahdî b. Sûda[14]. Par contre, ils réprouvent tout ce qui est susceptible de creuser l’écart entre l’état historique de la société et la communauté imaginaire des croyants. Lorsque Hassan Ier consulte les gens de Fès, en 1886, au sujet de la licéité des exportations de grains à l’étranger, les clercs, dépités qu’on prenne le pouls de tous les habitants, répondent tout de travers que l’islam « ne retrouvera sa force que par le jihâd, car le Prophète jusqu’à sa mort n’a fait que combattre ». Autant dire que la légitimité du prince repose non pas sur sa capacité à négocier de profitables accords de commerce avec les Européens, mais à guerroyer contre les « représentants des nations et adversaires impurs et abominables de l’islam[15] ». Et, lorsque le *nidhâm* devient inéluctable, alors le *‘alîm* se retranche dans une sorte d’exil intérieur ou se soumet à l’obligation de la *hijra*, cette émigration pour la foi à laquelle se plie le croyant rattrapé par la reconquête chrétienne. C’est le fait de Mohammed b. Ja’far al-Kattâni, qui gagne la péninsule Arabique pour vivre en état de pureté rituelle. Dans son *Salwat al-Anfâs*, il critique âprement la politique des *tanzîmât* ottomane et assimile la liberté à la licéité porteuse d’un relativisme intolérable, puisque « chacun peut choisir sa foi et son rite, faire de sa personne ce qui lui plaît, sans aucune limite

et sans crainte d'aucun châtiment, à telle enseigne qu'il peut passer de l'islam au christianisme, être mu'tazilite ou qadarite, […] se dispenser de prier et jeûner, […] pratiquer l'usure ; il est clair que cette liberté est la fin de la religion de Muhammad[16] ».

Les gens d'en bas baignent presque tous dans cette infrastructure mentale si rétive au changement, si attachée au maintien intangible du statu quo. De nombreuses émotions et séditions citadines ponctuent le siècle. La révolte qui submerge Fès, au début du règne de Moulay Hassan, est la plus mouvementée. Dans sa *bay'a* inaugurale, conclue en 1873 avec les Fassis, le nouveau sultan s'était engagé à supprimer les droits d'octroi. L'annonce, en septembre de la même année, de la réinstauration des *mukûs*, synonymes de vie chère, déclenche l'ire des artisans, en particulier des tanneurs et babouchiers, deux des corps de métiers les plus prestigieux avec celui des tisserands. La foule en colère envahit la *dâr* de Bennis, le ministre des Finances (*amîn al-umanâ'*), qui symbolise la cautèle des gens du haut Makhzen. Notre grand bourgeois doit se réfugier dans le *hurm* de Moulay Idrîs pour avoir la vie sauve, cependant qu'un de ses domaines est dévasté par les ruraux qui pénètrent en ville et pillent à cœur joie. Le grand cadi intervient pour raisonner la foule et la retient de violer le *hurm*. Le sultan annule la mesure et la ville s'apaise. Mais quand il revient sur sa décision dès avril 1874, c'en est trop. L'émeute fiscale tourne cette fois-ci à l'insurrection urbaine avec le concours des milices d'artisans : les *rumât*. Hassan Ier doit reconquérir la ville, quartier après quartier. La troupe massacre sans merci les émeutiers qualifiés de tous les noms par les chroniqueurs de la sédition : « *awbâsh* », « *safala* », « *jahala* », « *sufahâ* », « *ra'a* », au dire de Nâsiri, Ibn al-Hâjj, Mohammed as-Sibâ'i. En définitive, le sultan pardonne : n'est-il pas astreint par définition à donner le dernier mot à la longanimité (*al-hilm*), l'une des vertus favorites du Prophète ? Mais il ne revient pas sur cette décision avant 1885[17].

Les révoltes rurales fusent en bien plus grand nombre à travers ce long siècle. Mais elles changent de physionomie d'un cap à l'autre. Dans un premier temps, ce sont des explosions de colère locale contre un caïd accapareur de la terre ou détenteur de créances usuraires, ou bien des manifestions de mécontentement contre le Makhzen qui triture les tribus guich ou *nâ'iba* comme de la cire molle. C'est le cas, par exemple, des Masfiwa, à cheval sur le dîr et le Haut Atlas, au sud de Marrakech. En 1859, leur soulèvement est conduit par un homme surgi de nulle part, au sobriquet instructif de Bou Khobza, l'« homme au pain ». Le levier de cette émotion populaire, c'est le détournement des eaux de l'Ourika, en amont

du terroir de la tribu, pour alimenter Tassoultant, un apanage du sultan. Rien de bien neuf, au départ, dans le cycle des révoltes qui soulèvent la grande nébuleuse tribale des Rehamna en 1822, 1861-1862 – à l’occasion de quoi ils mettent à sac Marrakech –, et enfin 1894. Ces Ma’quiliens n’ont pas acquis le statut de tribu guich et, logés entre l’âpre sierra des Djebilet et la cuvette désolée de la Bahira, ils se sentent comme orphelins du Makhzen. Leur sédition à répétition a pour objectif de réintégrer le Haouz et de recouvrer leur statut guich[18]. Mais, en 1894, leur révolte, dirigée par un caïd transfuge, s’en prend à la politique de sédentarisation et de fiscalisation entreprise par le Makhzen. Et, cette fois-ci, le pouvoir ose arrêter Tâhar b. Slimân, le leader des insurgés, dans le sanctuaire où il s’est réfugié. Cette transgression témoigne d’un dérèglement du vieux couple Makhzen/*sîba*. L’atteste aussi la demande d’*aman* auprès du sultan par un cortège de femmes éplorées traînant avec elles leur marmaille. De même est-ce le poids accru du fisc consécutif à la guerre de Tétouan et prélevé à force de détachements armés qui soulève à répétition les Hayayna raclés jusqu’à l’os, à l’est de Fès[19]. La révolte revêt une dimension autrement subversive à partir du moment où c’est au sultan qu’elle s’en prend. De façon topique, son meneur se dote alors d’un sobriquet programmatique. Il porte la revendication d’un mode de vie affranchi de l’obsession du pain quotidien (rappelons Bou Khobza : l’homme au pain) ou bien revendique la modestie de sa condition (Bou H’mâra : l’homme à l’ânesse, qui enflamme tout le nord déshérité du Maroc) ou l’insignifiance de ses origines (Bou Naïlat : l’homme aux nattes). La révolte rurale change de sens lorsqu’elle s’en prend à la réforme qui tombe de haut et aux abus des protégés (censaux et associés agricoles). Alors une alternative au sultan régnant se dessine, lorsque le leader du mouvement se fait passer pour le frère du sultan. Déjà en 1855, un faux sultan se fait jour, dont le surnom s’imprimera dans les mémoires et fera type : le rogui (*rûqî*). En 1903, un homme originaire d’Oulad Youssef en pays Zerhoun, passé par Qarawîyîn et ancien caïd *raha* dans le corps des *‘askar*, prétend être Moulay M’hamed, le fils aîné et préféré de Hassan Ier. Par rapport au sultan régnant, qui passe pour fou (*mahbûl*) et possédé (*majnûn*), parce qu’il s’est entiché de modernité européenne tapageuse et clinquante, il va incarner l’aspiration nostalgique à rétablir le bon vieux temps de Moulay Hassan, qui, déjà, passe pour l’âge d’or. La colère des ruraux prend également pour cible les citadins, les juifs au premier chef, gorgés de reconnaissances de dettes passées devant *‘udûl*. Chaque fois qu’une ville est bombardée ou prise d’assaut par l’étranger, les ruraux des alentours en profitent pour la piller et malmener ses habitants. C’est le cas d’Essaouira en 1844, de

Tétouan en 1861, de Casablanca en août 1907 et de Fès au début d'avril 1912, où les gens des tribus et la lie de la population s'acharnent sur le mellah, à proximité des troupes coloniales qui, étrangement, restent l'arme au pied.

La société sous l'effet du changement

L'ouverture forcée à l'Europe amorce un basculement du centre de gravité du Maroc de l'intérieur vers le littoral. Elle contribue à modifier les équilibres sociaux préexistants, sans toutefois les bouleverser encore, comme ce sera le cas au XXe siècle. L'émergence de classes sociales reste dans les limbes, même si on enregistre le déclassement de certaines catégories d'artisans et boutiquiers et la montée d'une bourgeoisie de style *compradore*.

L'AJUSTEMENT SILENCIEUX DES CAMPAGNES À L'ÉCONOMIE DE MARCHÉ

Dans les plaines atlantiques, on voit s'affirmer une catégorie nouvelle de laboureurs dotés de crédits par le biais de l'association agricole avec des Européens. Ils ne constituent pas une classe sociale à la manière des koulaks en Russie, car ils n'accèdent pas à la propriété foncière au sens plein du terme, mais seulement à la possession de plusieurs *zuja* dont ils confient l'exploitation à des khammès. Au cours des années agricoles favorables, ils optent pour convertir leur troisième sole à des cultures non plus vivrières, mais spéculatives : légumineuses (fèves, lentilles, pois chiches, fenugrec), mais aussi coriandre, alpiste. Cette pratique culturale n'opère pas à la marge. C'est ainsi que, dans le Sahel des Doukkala, un tiers des chefs d'exploitation appartenant à la fraction des Oulad Mes'ud s'y adonne (386 exactement, selon le *tartib* de 1901). Ce sont des denrées dont les citadins, dorénavant mieux nourris, et les marchés extérieurs sont demandeurs. Ajoutons les œufs, qui deviennent le premier article des exportations à la veille du protectorat et qui sont expédiés en Angleterre et en Espagne pour confectionner de la pâtisserie. Dans la péninsule tingitane, des colporteurs juifs les collectent auprès des femmes dans les douars. De quoi, pour ces dernières, disposer d'un peu d'argent de poche pour offrir des friandises à leurs bambins et compléter leur garde-robe ou coffre à bijoux. On mesure l'enrichissement graduel, mais limité, de ces fellahs au recul de la tente vagabonde et au progrès de l'habitat en dur en pays Doukkala près de Mazagan

comme en Chaouïa à l'arrière de Casablanca et dans le pays Zaër aux abords de Rabat. La monétarisation croissante de l'économie fournit un autre indice de mieux-être paysan très relatif. Elle progresse par capillarité sur les souks, où le troc recule sous la pression de besoins croissants en thé, sucre, bougies, cotonnades, etc. Ce qui détermine les fellahs à s'engager plus profondément dans la petite production marchande. C'est d'ailleurs à cette époque que, dans le lointain Tafilalt, les amendes prélevées jusque-là en nature sont converties en espèces monétaires. Ne surestimons pas l'importance de cet enrichissement. La paysannerie reste globalement très pauvre, y compris dans les terroirs les plus privilégiés. L'examen du *fard* (l'impôt) en pays Khlot, dans les collines du haut Habt, révèle que le pourcentage des paysans sans terre oscille entre 30 et 40 % et que la moitié d'entre eux ne disposent pas d'un attelage. Un autre sondage chez les Hayayna, à l'est de Fès, confirme cet ordre de grandeur[20]. Les *umanâ'* tiennent compte de cette modicité du revenu de la plupart des fellahs, puisqu'ils rabattent à 3 % le taux de la dîme sur les récoltes (l' *'ushûr*).

Une deuxième catégorie, hétéroclite, d'acteurs agraires se profile au XIXe siècle, qui exploite avec adresse la mutation du foncier et l'ouverture sur l'Atlantique. Elle dessine une constellation de types plutôt qu'un groupe social cohérent. Dans cette galerie, on croise le gestionnaire des biens d'une zaouïa (le frère cadet du maître de l'ordre), le parent proche du sultan ou le haut dignitaire du Makhzen, le caïd rongeur de ses contribules, le marchand citadin d'importance. Les zaouïas les plus centripètes dans l'orbe du Makhzen arrondissent leurs biens fonciers en ce siècle et font travailler leurs *'azzaba* (tenanciers) sur leurs grands domaines, dans des conditions voisines du servage. C'est le cas de celle d'Ouezzan, qui compterait 10 000 hectares éparpillés dans le nord-ouest du pays, comme celle de Tamesloht dans le Haouz, de moindre importance mais au foncier plus concentré. L'une et l'autre produisent et exportent de l'huile d'olive dans des conditions qui se rapprochent du capitalisme au stade mercantile. Les parents et familiers du prince se voyaient allouer des portions des domaines du Makhzen par le biais de *tanfida* : concessions d'apanages précaires, non héréditaires, soumises à des confiscations spectaculaires en cas de disgrâce. À la fin du XIXe siècle, ces *tanfida* se muent en *iqtâ' wa tamlik* : concessions de domaines par dahir assurant une possession moins précaire préludant à la *mulkiya*, l'acte de propriété privée sans entrave. Cela devient un procédé pour clientéliser des caïds *rahâ* de guich. Ainsi la famille Jamaï est-elle pourvue sur son guich d'appartenance des Oulad Jamâa au nord de Fès. Et lorsque le protectorat pointe à l'horizon, le sultan brade

littéralement son domaine impérial, ce qui est une manière de faire échapper ces terres à la convoitise des colons qui, déjà, se ruent à la pâtée. À l'échelon du district rural, les caïds commencent à rassembler et à accaparer les terrains en indivision collective. Dans le Gharb, ils opèrent par le jeu des créances hypothécaires. Dans le Sud profond, ils évincent de force les possesseurs en usufruit de jardins irrigués et de terrains complantés. À la fin du XIXe siècle, les caïds du Haut Atlas empiètent sur le Haouz et mettent la main sur les seguias et les terrains makhzen ou habous : Madani el-Glaoui, Taïeb el-Goundafi, Abd el-Malek el-M'Touggi. Ils usent d'une main-d'œuvre servile. Ainsi, dans les Haha, le caïd Ou Bihi fait travailler 300 esclaves sur ses vastes domaines. Mais ces empiétements restent encore modiques au vu de ce que le protectorat français consentira en entérinant leur pseudo-féodalisation.

La bourgeoisie marchande n'accomplit pas davantage de percée foudroyante dans l'accès à la terre, faute de l'existence d'un marché foncier au-delà des banlieues des villes (*fahs*, *haouz*). Au mieux, ce sont les Fassis qui acquièrent une *qâria* (domaine autour d'un bâtiment tenant de la forteresse basse et allongée) dans les collines marneuses entre Sebou et Ouergha. Environ 10 000 hectares de terrain sont privatisés par le jeu des actes de *mulkiya*, quand ce n'est pas par une donation en habous privé, pour s'en tenir au mécanisme ancien de conservation des biens familiaux.

En définitive, on enregistre un progrès notable des cultures de marché à proximité de l'Océan, mais un dessaisissement, encore limité, de la possession de la terre par les agro-pasteurs. La paysannerie se cramponne au sol et fait opposition, le fusil au poing, à la conversion de la terre *jmâ'a* en *bled melki* (propriété privée). Elle s'adonne encore largement à l'agriculture de subsistance. Les terribles années qui se succèdent presque continûment de 1878 à 1884 amputent la population d'un quart à un tiers et, dans le sud-ouest du pays, de peut-être la moitié de ses hommes. L'année 1905-1906 la contracte à nouveau sérieusement. Dès lors, le protectorat ne trouve pas une économie rurale en mutation accélérée, mais seulement en transition indécise. L'archaïsme des structures agraires reste la dominante.

ESSAOUIRA ET FÈS : DEUX CITÉS AU TEMPS DE LA RÉVOLUTION INDUSTRIELLE

L'essor numérique des villes est patent. Mais il se limite aux cités littorales, de 1866 à 1900. Tanger grossit de 16 000 à 45 000 âmes, Casablanca de 6 000 à

21 000. Ces deux villes comptoirs restent encore énigmatiques pour les Marocains ; les Espagnols, leur ennemi préféré, y sont omniprésents. Leur langue pénètre le lexique de la vie quotidienne et, comme l'italien en Tunisie avant le protectorat, se substitue à la *lingua franca*, avant d'être refoulée par le français. Les autres villes restent identiques à elles-mêmes, même si celles du littoral s'acclimatent plus vite au changement que celles de l'intérieur, comme le révèle l'examen comparé d'Essaouira et de Fès.

À Essaouira, jusqu'en 1856, le commerce reste étroitement subordonné aux intérêts du prince avec ses quelques dizaines de *tujjâr as-sultân*. Pour la plupart, ce sont des juifs d'origine andalouse mis à l'abri dans la casbah, alors que leurs autres coreligionnaires – des artisans, des boutiquiers, des colporteurs – habitent dans la ville basse. D'Essaouira, qui compte 18 000 habitants au milieu du siècle, on pourrait dire, comme pour Salonique dans l'Empire ottoman, qu'elle est au Maroc la « ville des juifs ». À partir des années 1860, ses grands négociants sont relayés, mais non supplantés, par des Européens, anglais pour la plupart. L'espace dans lequel se déploie leur activité s'inscrit, au nord, dans un périmètre circonscrit par Livourne, Gibraltar, Amsterdam et Londres, villes où ils disposent, grâce à des liens de famille élargis, de correspondants. Au sud, les marchands d'Essaouira financent le commerce transsaharien en s'appuyant sur des relais : la firme familiale des Beyrouk, qui opère entre l'oued Noun et Goulimine, la maison d'Illîgh qui, sous une enseigne confrérique, se métamorphose en entreprise commerciale à long rayon d'action. Une caravane annuelle relie Essaouira à Tombouctou et mobilise à cet effet quelque 10 000 chameaux. Le retour est gagnant, sauf exception. La traite des esclaves correspond à 80 % des gains réalisés en moyenne. Les plumes d'autruche, dont les dames fortunées en Europe parent leurs chapeaux, rapportent gros. À l'aller, le profit réalisé est plus modique, car le trafic ne change pas de substance et le sel reste l'article de base. Ce type de commerce se maintient jusqu'au début des années 1880. La succession presque ininterrompue d'années de famine entre 1878 et 1882 amorce le déclin de l'activité portuaire. La deuxième expédition de Moulay Hassan en 1886, en mettant au pas Illîgh et en ruinant les Beyrouk, casse un mécanisme déjà séculaire. La prise de Tombouctou par les Français en 1894 achève de mettre en l'air ce dispositif se propulsant par mer à la vitesse du vapeur et par terre à l'allure du méhari. Entre-temps, la bourgeoisie juive a glissé de la protection du sultan (« Corcos est notre juif que nous avons chargé de certaines de nos affaires ») à celle de l'Angleterre. En 1871, les juifs représentent la majorité des 172 sujets britanniques dénombrés sur place. Après l'acquisition

de la protection étrangère, ils sollicitent la nationalité du protecteur comme une police d'assurance intangible. Les marchands juifs d'Essaouira présentent-ils un cas de bourgeoisie *compradore*, comme le suggèrent ces données ? Ils constituent plutôt un groupe charnière entre le sultan et l'étranger et installent un filtre protecteur entre le marché intérieur et les places commerciales en Europe. Ils se meuvent dans la sphère d'un dualisme compartimenté : la comptabilité et les lettres de change en judéo-arabe d'un côté et, de l'autre, l'usage du carnet de chèques et l'apprentissage du français à l'école de l'Alliance israélite universelle, ouverte en 1862. De même leur intérieur se scinde en deux : un salon disposé à la marocaine avec l'effigie de Moulay Hassan et l'autre meublé à l'européenne avec un piano et un portrait de la reine Victoria. À l'instar des métis à Ouidah, dans le royaume d'Abomey, ou à Saint-Louis du Sénégal, ces juifs sont des amortisseurs du bouleversement induit par l'Europe. Ils adoptent une modernité sur mesure et l'adaptent au contexte marocain. Ils sont médiateurs, mais aussi traducteurs, si bien qu'Essaouira n'a rien d'une ville déjà coloniale comme Casablanca, ni d'une cité au cosmopolitisme oriental comme Beyrouth ou Alexandrie. Elle reste spécifiquement marocaine[21]. De fait, on ne peut guère parler d'un destin collectif des juifs d'Essaouira. Comme ailleurs au Maroc, l'écart s'y creuse entre la minorité qui, du même ressort, s'enrichit et s'européanise, et les artisans ou colporteurs courant les souks, qui infusent un complexe de classe voilé par la condamnation morale des européanisés proférée par les rabbins, en l'occurrence à l'unisson des oulémas. De plus, les itinéraires dessinés par les grandes familles ne convergent guère pour sceller une communauté. Ils témoignent de fortes personnalités, qui jouent sur le clavier des options possibles, en un temps où l'Europe et le sultan ont également besoin d'eux.

Posons l'objectif sur trois de ces trajectoires. Les Corcos, longtemps, sont restés pourvoyeurs de la maison royale en marchandises de luxe en gardant un pied à Marrakech. Ils culminent au temps d'Abraham, vice-consul des États-Unis à Essaouira et promoteur de l'Anglo-Jewish Association. Les el-Maleh proviennent de Safi. Joseph Aaron sera le plus notable d'entre eux. Il est simultanément marchand, *dayyan* (juge au tribunal rabbinique), agent consulaire de l'Autriche-Hongrie et protégé de l'Italie. Abraham Afriat dépend moins de la faveur du prince que les Corcos et reste moins tributaire du mellah que les el-Maleh. Il tient plus ouvertement du self-made man et s'engage à fond dans le capitalisme à l'européenne. Il devient un actionnaire important de la compagnie maritime Paquet siégeant à Marseille et mourra à Alger à la fin du siècle. Ses fils

acquièrent la nationalité française et passent au service de la Transatlantique. Ses neveux émigrent à Londres et fondent l'Aaron Afriat Co. Abraham Afriat nage encore dans l'ubiquité qu'entretient la pluralité des appartenances à la façon des grands marchands levantins. Mais il baigne déjà dans la modernité en recyclant ses fonds propres dans une firme à la pointe du capitalisme maritime.

À Fès Jdîd, les juifs en plein essor démographique sont comprimés dans un mellah que Moulay Hassan déplace et resserre en 1886. À force de pétitions et d'adresses aux consuls étrangers, ils jouissent enfin d'un hammam en 1909. Mais, en principe, ils doivent toujours se déchausser en pénétrant dans la vieille ville. L'élite juive, ici, n'excelle pas dans le négoce, mais dans les études rabbiniques et l'artisanat où se distinguent tisseurs d'or, faiseurs de brocarts de luxe et orfèvres. La bourgeoisie marchande reste musulmane et la part du négoce tenue par des Européens y est encore insignifiante. Fès associe plus que jamais les fonctions de ville entrepôt aspirant les marchandises venues de loin et les redistribuant dans un large hinterland et d'énorme complexe artisanal. L'ensemble est actionné par une bourgeoisie marchande à l'ancienne, dont l'adaptation aux techniques de l'échange, déjà en vigueur sur le littoral, reste circonspecte. Le siècle, pourtant, voit émerger de grandes familles qui, en ouvrant des succursales à Manchester et en Europe continentale, parviennent presque à la firme et, en servant le Makhzen rénové, entrent dans une dynamique historique nouvelle[22]. Ces bourgeois de Fès acquiescent à la forme d'*indirect rule* que propose sir John Drummond-Hay et se rallient in extremis à la perspective d'un protectorat français. Regardons monter deux de ces grandes familles, la première par le biais du négoce international, la seconde en s'infiltrant par la finance aux commandes du Makhzen.

La lignée des Benjelloun a pour chef de file Alî b. Mohammed, un *muhtasib* très impliqué dans un confrérisme à plusieurs entrées : shâdili, tidjâni, nâsîri. Avec sa progéniture, on s'éloigne de la première moitié du siècle. Cinq d'entre ses fils s'adonnent au grand commerce. Un autre gère les revenus des biens « habousés » en faveur de Qarawîyîn et le dernier est nommé cadi à Essaouira par Moulay Hassan, qui le tient en haute estime. Cette deuxième génération cumule les privilèges de la fortune, de la proximité avec le cœur sacré de la cité et de la faveur du prince. Elle joue sur le répertoire du classicisme fassi. Les petits-enfants opèrent deux glissements d'itinéraire. Les uns passent au stade de la fabrique en se lançant dans la production de chéchias, soieries et chaudrons en série. Les autres montent des succursales à Manchester, où Mohammed al-Hâjji, un grand lettré du Makhzen, enregistrera plus tard le syndrome du musulman

tourmenté en terre infidèle. Les Tazi sont une lignée de marchands qui investissent le ministère des Finances à partir de Moulay Hassan, au temps où l'archaïque *amîn al-umanâ'* se mue en *wazîr al-mâl* (ministère du Trésor) avec des départements spécialisés séparant mieux les dépenses des recettes. Débrouillons les fils de cette saga bourgeoise. Le père, Hâjj Mohammed, est négociant en produits textiles et équipements de chevaux à Fès et Rabat. Il disparaît en 1869. L'un de ses fils se spécialise dans l'exportation de babouches en Égypte. Un autre devient *amîn* des douanes à Safi, puis ministre des Finances sous Moulay Hassan. À son décès en 1890, il est remplacé par son frère, Abdeselem, lui-même remplacé après la mort du régent Ba Ahmed par un parent : Cheikh Tazi, *amîn* des douanes à Safi. Ce dernier, en 1905, maîtrise tout le dispositif financier makhzénien, avec le concours de deux de ses frères : al-Hâjj Omar, intendant à la Cour passant pour être la plus grosse fortune du royaume, et Mohammed, *muhtassib* à Fès.

Peut-on dès lors parler d'une ascension de la bourgeoisie au Maroc au XIXe siècle et affirmer que *tujjar* et *umanâ'* provenant du même groupe social d'origine fassie font classe sociale ? Émettons au moins deux bémols à cette assertion. D'abord, cette coalition de grandes familles liées par d'étroits liens matrimoniaux reste à la merci d'une disgrâce royale, à l'instar des puissants caïds guich ou seigneurs de l'Atlas. C'est ainsi que le sultan séquestre à sa mort les biens de Taleb Benjelloun, un *amîn al-umanâ'*, afin de faciliter la liquidation des dettes de l'État. Le maintien de cette épée de Damoclès sur les grands du Maroc entretient un climat peu favorable à l'accumulation des richesses au fil des générations. Ensuite, ces grands marchands baignent dans une atmosphère mentale hostile à la richesse ostentatoire et à la rationalité instrumentale qui sous-tendent l'entrepreneuriat. Ils sont tenus de servir de trésorerie courante pour aider les *shurfâ'* pauvres à marier une fille ou à fêter dignement la circoncision d'un fils. La maison Benjelloun – souligne Abdelahad Sebti – fonctionne comme une zaouïa. Elle prend et redistribue. Elle théâtralise sa générosité. Ainsi le *mûl ad-dâr* recevant des *shurfâ'* kittâniyîn dans la gêne se tient à la sortie de sa maison et leur offre au passage un réal en leur baisant la main. Pour être acceptée, la richesse doit s'excuser. Le *tâjir* a son *sharîf* nécessiteux, mais aussi son *'âlim* et son saint besogneux, comme le bourgeois catholique a ses pauvres[23]. Mais la différence, c'est qu'à Fès on se tient au même étage de la société. Les gens prestigieux, tombés dans la gêne, ne sont pas déclassés. Ils y tiennent leur rang et le mécanisme social fonctionne de sorte qu'ils le conservent. On est aux antipodes du monde des *money makers*, comme les

donnent à voir Balzac ou Zola. La morale islamique retient ces bourgeois au bord du capitalisme de franchir le pas. La rumeur de la ville bruissante de médisance, également.

Et qu'en est-il du peuple des villes ? Jean-Louis Miège soutient dans sa thèse, monumentale, qu'il est paupérisé du fait de l'inflation des prix consécutive à l'ouverture à l'Europe[24]. Le fait est avéré pour les détenteurs de rente fixée *ne varietur* par le Makhzen : miliciens, employés des douanes, barcassiers dans les ports. Mais pour les artisans, David Schroeter observe à Essaouira une augmentation de leur revenu entre 1867 et 1889. Nicolas Michel constate la diversification du régime alimentaire des artisans et boutiquiers. Ceux-ci consomment moins de céréales et plus de fruits, d'huile, de légumineuses, d'œufs et de viande en temps ordinaire. Les salaires augmentent légèrement jusque vers 1890. Il conclut : « Pauvre, mais non misérable, la majorité de la population citadine jouissait d'un véritable niveau de vie[25]. » Le Makhzen tient un rôle éminent dans ce mieux-être problématique. Il joue désormais un rôle correcteur dans les oscillations de l'économie de subsistance collée à la météorologie. Il engrange des réserves de grains croissantes dans ses *mers as-sultân* (greniers royaux) depuis qu'il a rétabli l'impôt en nature courant des années 1880. Pour enrayer la spéculation sur la rareté des céréales, il livre des grains à bas prix sur les souks urbains lorsqu'une crise de cherté menace ou bien il ravitaille les nécessiteux lors des années de rareté. Ainsi peut-il distribuer 30 000 quintaux en 1893, une année de disette, contre 4 000 en 1867-1868, autre année de pénurie. Si bien que le rapport villes/campagnes est en cours de se renverser. Autrefois, en cas de famine, les citadins fuyaient la ville et se répandaient dans les campagnes pour quêter leur pitance. Dorénavant, lors des disettes, ce sont les affamés en tribu qui se ruent sur la ville pour trouver de quoi manger. Ce fait confirme que le Makhzen ne s'est pas seulement mué en grand agent prédateur, comme l'ont fait ressortir les témoins étrangers au début du XXe siècle. Un souci du bien commun (*maslaha*) ne cessa plus de guider ses pas. Il révèle surtout que l'économie de survie agricole minant l'existence des Marocains commence à dégager un surplus moins aléatoire à la fin du siècle. Un mécanisme encore fragile de croissance agricole s'établit dans les plaines atlantiques en premier. Le Maroc se remet en mouvement bien avant le protectorat.

LA MONTÉE DES VIOLENCES INTESTINES

Un empire qui croule et qu'une chiquenaude mettrait par terre : voilà l'imagerie relative au Maroc qui se propage en France à la fin du XIXe siècle mettant en exergue l'anarchie tribale et l'impotence de l'État. Elle doit être relativisée grâce aux travaux récents des historiens marocains et étrangers.

L'État parvient moins que jamais à s'imposer à la société tribale. Certains de ses procédés pour la tenir en respect sont de vieilles habitudes. Le grand vizir Fedoul Gharnit l'avoue sans ambages au seuil du XXe siècle : « On doit plumer le contribuable comme un poulet, si on le laisse s'enrichir, il se rebelle. » La pression fiscale exercée sur les gens en tribu s'accroît indubitablement pour rembourser les emprunts souscrits à Londres et Paris. Deux témoins, Édouard Michaux-Bellaire et Georges Salmon, consignent que s'établit « une raideur administrative qui n'est compensée et autorisée ni par la régularité, ni par aucune garantie[26] ». Ils rapportent que les récalcitrants ont des fers aux pieds ou sont suspendus pieds et mains liés à une poutre du plafond. Mais, a contrario, l'examen par ces mêmes observateurs de la dîme levée en 1893 dans les tribus du Loukkos révèle que les quantités de céréales livrées sont bien inférieures au 1/10 de rigueur. Il est vrai que nombre de gros contribuables échappent à l'*'ushûr* en graissant la patte des agents du fisc et que les procédés pour lever l'impôt choquent des hommes entrés dans le XXe siècle. Ferrer les révoltés capturés et brûler les tentes ou *nouala* des réfractaires est un vieil expédient, de même que laisser les *'askar* vider les silos à grains et coffres à bijoux. Exploiter les haines tribales n'innove en rien. Contrairement à un postulat de la pensée coloniale tenant de l'article de foi, le Makhzen se joue de la frontière entre tribus *nâ'iba* et groupes tribaux en *sîba*. Par exemple, il encourage les Beni Ouaraïn de la montagne, hors jeu, à attaquer les Hayayna des collines, en principe bien tenus en main. Mais tout cela, qui a un air de déjà-vu, sombre dans l'anachronisme, alors que partout ailleurs s'impose l'État rationnel-légal disposant du monopole de la violence légitime, au dire de Max Weber. Bien au contraire, la *mahalla* chérifienne, la *harka* caïdale, les *nzaîl* (gardes forcées de caravansérails sommaires) et la *souga* (dragonnade) demeurent plus que jamais des instruments d'imposition du pouvoir. Moulay Hassan conduit en personne une trentaine d'expéditions pour quadriller le pays, en privilégiant les confins exposés aux convoitises de l'étranger : Oujda en 1876, le Tafilalt en 1893, avec un regard du côté du Touat, où intrigue la France coloniale[27]. Malgré le renfort de l'artillerie de montagne, il doit reculer sous l'assaut des Aït Sokhman en 1888. C'est que les tribus se procurent cartouches et fusils à tir rapide – Remington, Mauser, fusils Gras (Chassepot) – du fait de la contrebande, fort active, à Gibraltar ou

aux Canaries, ou bien de soldats qui, irrégulièrement soldés, revendent leurs armes pour survivre. Le niveau d'articulation conflictuelle entre Makhzen et tribus se modifie substantiellement. La violence de facture tribale s'aggrave lorsque le fusil à répétition et le tir tendu se substituent au fusil à pierre (la *mukahla bou chfar)*. Le règlement des conflits pour l'honneur déclenche des meurtres en série, là où on s'en tenait à œil pour œil. Les luttes entre tribus deviennent inexpiables. Et la possession d'un armement moderne creuse la distance entre les *big men* et la piétaille. En attestent les « seigneurs de l'Atlas », qui disposent dorénavant de canons pour détruire les ksours adverses. La société s'arme jusqu'aux dents. Georges Salmon note vers 1900 que, dans les environs de Tanger, les fellahs circulent nuit et jour le fusil à la main et organisent des tours de garde nocturnes contre les brigands surgis des Djebala. Ces bandits sont des hommes forts qui ne vivent pas forcément en marge de leur tribu, contrairement aux esclaves marrons et déserteurs qui s'érigent en bandes de djicheurs professionnels sévissant en particulier dans les no man's land tribaux comme entre le Tadla et le Fezzan[28]. Au contraire, enlever des chevaux au douar voisin, piller ses silos, porter la main sur ses femmes est à la fois un jeu pour administrer la preuve de sa masculinité et un levier pour l'obtention d'un commandement en tribu. Mais il est tout aussi vrai que les tribus qui vivent de rapines sont acculées à la violence par la pauvreté, comme c'est le cas des Ghiata, « où c'est chacun pour soi avec son fusil ». Ils terrorisent Taza et vont jusqu'à couper l'eau à ses habitants, selon Charles de Foucauld. « Ils n'ont ni Dieu, ni sultan ; ils ne connaissent que la poudre[29]. » Ils ne sont pas les seuls. Les Andjera écument le *fahs* de Tanger, les Zaër détroussent les R'bati et les Rehamna rançonnent les Marrakchi. Les Ida ou Blal et Izreg entre l'Adrar et le Touat et les Aït Atta entre le Tafilalt et le Tadla pillent les caravanes insuffisamment armées. De grands brigands dirigent des bandes d'associés sortant de la logique segmentaire. Raïssouni dans les Djebala est un « bandit théologien » (Ch.-A. Julien) qui défraie la chronique internationale en multipliant les enlèvements d'Européens aux environs de Tanger. Le caïd Triaï opère un ton au-dessous sur ce registre dans les Doukkala. Entre imposteurs posant au sultan, comme Bou Hmara, ou au meneur de foule, comme Bou 'Azzaoui en Chaouïa, et grands bandits par ailleurs, où commence le délinquant moderne et où se termine l'insurgé à l'antique ?

On doit nuancer ce tableau fort sombre d'un pays déliquescent. Après tout, on continue à voyager et à commercer, comme le suggère la statistique économique encore balbutiante tenue par Charles-René Leclerc dans le *Bulletin du Comité de*

l'Afrique française. Foucauld lui-même rapporte que l'on circule en sécurité le long du *trîq as-sultân*. Ainsi entre Tanger et Fès, en passant par Ksar el-Kébir, ou bien de Fès à Sefrou. De même dans les cantons entre les Entifa et Demnat, « on voyage seul, en sûreté ». Pareillement dans des districts catalogués en zone d'insécurité : ainsi en pays Haha et Chtouka, où l'habitat dispersé renforce l'impression de campagne paisible. Le jeune explorateur mondain montre très bien que la *ztâta* (ou '*anâïa*) fonctionne comme une assurance contre le risque de pillage et brouille les catégories territoriales si problématiques de *sîba* et Makhzen.

Il n'en demeure pas moins que, dans le courant du siècle, se produit une montée de l'insécurité des biens et des personnes qu'atteste l'involution du phénomène esclavagiste collant à la société depuis des siècles. L'esclave ici – à l'exception des belles étrangères circassiennes livrées au sérail – coïncide avec la figure du Noir, en l'absence de mamelouks. Le commerce de traite se maintient dans les années 1840-1870 au rythme annuel de 3 000 à 4 000 Noirs transportés à travers le Sahara. Puis il connaît un fléchissement accusé : quelques centaines d'arrivées par an dans le dernier tiers du siècle. Une censure croissante sur le trafic des hommes s'exerce de l'Europe avec pour épicentre l'influente *Antislavery Society* à Londres. Or les besoins en main-d'œuvre servile ne diminuent pas corrélativement au Maroc. Il y a une forte demande d'esclaves outils dans les apanages de la famille royale, des grands caïds et des principautés ecclésiastiques. Celle d'Ouezzan compterait 700 esclaves et des caïds tels Ahmed ou Bihi dans les Haha en aligne au moins 350. Cette demande doit être distinguée de la recherche d'esclaves domestiques attachés à une *dar* : *dada* (nourrices), portiers (*bawâb*), concubines… On « fait » donc de l'esclave sur place pour compenser ce déficit des arrivées par les ports sahariens. Les pauvres gens, lors des disettes, continuent à vendre leur progéniture pour une bouchée de pain, comme s'en émeut Moulay Hassan auprès du pacha de Taroudant en 1879. Le Makhzen s'obstine à marier au tambour ses esclaves hommes et femmes pour disposer d'une relève à terme. Les particuliers engrossent continûment leurs concubines, tel ce montagnard qui avoue crûment : « Elle me donne plus de plaisir que deux femmes et plus de profit que quatre vaches. Je lui fais un enfant tous les neuf mois, et quand il a quatre ou cinq ans, je le porte à la ville, où je le vends fort bien[30]. » Mais cela ne suffit pas à ravitailler les marchés à esclaves. Aussi des brigands spécialisés dans le rapt de paysans libres se mettent-ils à battre la campagne. Ils enlèvent les petits bergers et les jeunes filles en corvée d'eau ou de bois et les vendent à des courtiers spécialisés dans le commerce de

chair humaine. Bien sûr, des bandes d'hommes forts avaient l'habitude d'enlever femmes et chevaux du douar voisin, mais ils ne tardaient pas à les restituer moyennant rançon tout en ménageant peu ou prou leurs captives. Cette fois-ci, on revend au loin les enfants et les femmes capturées. Ou bien on en tire des sommes extravagantes en passant par la médiation, lucrative, d'hommes de Dieu. Michaux-Bellaire narre par le menu l'enlèvement par un faux chérif de deux veuves et de leurs enfants dans la plaine du bas Loukkos, avec intervention d'un vrai chérif ouezzâni domicilié à Ksar el-Kébir, qui fait monter les enchères. La correspondance que ce dernier entretient avec des parents de l'une de ces femmes est tout en sous-entendus. On ne peut plus faire confiance à personne et surtout pas au cadi du cru. L'une des veuves doit se dessaisir de son unique bien immobilier pour obtenir son rachat, marchandé ferme pour la coquette somme de 100 douros. Une fillette reste en rade, car la mère privilégie la libération de ses deux garçons[31]. Dans le Maroc de cette fin de siècle la violence se dérégule en échappant à la grammaire de l'honneur tribal. Ce n'est plus les uns contre les autres, selon un code intériorisé par chacun, mais chacun contre tous les autres. Et quand on garde les fillettes ou garçonnets enlevés, c'est par exemple pour en faire des danseurs professionnels dans les mariages et autres réjouissances familiales. De surcroît, ces *shattâh* et *shattâhat* se prostituent au plus offrant[32].

Est-ce parce que la figure familière des *'abîd* noirs s'estompe et que l'esclave est devenu potentiellement tout le monde ? Est-ce parce que Londres multiplie les avertissements et que sir John Drummond-Hay exerce un droit de *nasîha* pressant, comme en témoigne son adresse adressée à Bargach, le *wazîr el-bahr* (ministre de la Mer, c'est-à-dire des Affaires étrangères) en 1884 ? ou bien parce que certains lettrés changent de regard sur la pratique de l'esclavagisme ? Tel Ahmed Nâsiri considérant qu'il n'a plus de raison d'être, parce qu'on n'est plus au commencement de l'islam, et enjoignant le sultan d'« extirper le mal dans sa racine[33] » ? Le fait est que la sphère étatique s'émeut que l'esclavagisme finisse par se retourner contre la société établie. Moulay Hassan établit avec perspicacité la cause de cette mutation auprès du grand cadi de Marrakech, en 1893 : « Ta lettre m'est parvenue, que le mal s'est étendu par l'enlèvement par la violence des personnes libres des montagnes, femmes et enfants, et leur réduction à l'esclavage par la vente. Ceci en raison de la demande grandissante des gens puissants et de leur entourage, ainsi que des sommes importantes qu'ils offrent à cette fin[34]. » Et il se propose de châtier sévèrement les auteurs de ces forfaits, assimilés à un péché puisque contrevenant les dits du prophète. Avant lui, Moulay Abd er-Rahmân stipule par dahir en 1863 que tout esclave trouvant

refuge auprès du Makhzen ne sera pas restitué à son maître s’il est maltraité. Ce rescrit royal veut décourager les mauvais traitements, mais aussi ravitailler l’armée en manque de recrues. Il aura pour effet de réintroduire du flou en démarquant mal les *‘abîd* à demi émancipés des *‘askar* fournis par le guich et, théoriquement, restés libres. Il est vrai que les esclaves ne constituent pas une société paria au Maroc. Le prestige du maître rejaillit sur son serviteur esclave. Foucauld note que les gens, sur la route entre Fès et Taza, baisent la main de leur guide, un esclave mandaté par un chérif idrîside de Fès, comme s’il en était l’émanation. Le service du haut Makhzen fabrique des lignées de grands commis du sultan qui parviennent au faîte du cursus honorum. C’est le cas d’Ahmed b. M’barek, l’un des ministres de Moulay Abd er-Rahmân, au milieu du XIXe siècle. Son fils, Moussa, sera *hajîb*, puis premier vizir, et son petit-fils, Ba Hmed, deviendra le tout-puissant régent du Maroc sous la minorité d’Abd el-Aziz, de 1893 à 1900. Tant et si bien que la compétition acharnée entre *‘abîd* plus ou moins affranchis, *umanâ’* et grands feudataires tribaux constituera la toile de fond de la scène politique après la mort de Moulay Hassan. Mais l’existence de cette mince couche de favoris au sein du palais ne doit pas masquer la grande précarité de tant d’esclaves : notamment des vieillards que leurs maîtres jettent sur les marchés pour s’en débarrasser. Ni non plus occulter la banalisation des violences, qui génère une atmosphère d’insécurité généralisée propice à la recherche de protections étrangères et à une demande de sécurité avec laquelle la France coloniale jouera comme sur du velours.

POSTFACE : LA HAFÎDHIYA (1907-1908), DERNIER SURSAUT CONTRE LE PROTECTORAT

Après la mort de Hassan Ier, le Maroc est régenté d’une main de fer par son chambellan, Ahmed el-Moussa. Ce descendant d’esclave avait écarté, en 1894, le fils aîné du grand sultan disparu, Moulay M’hammed, au profit de son frère cadet Abd el-Aziz, un enfant qui règne effectivement à partir du décès de son encombrant tuteur, en 1900. Ce jeune prince, épris d’européanité, tente d’appliquer le programme de réformes défini quarante ans auparavant par sir John Drummond-Hay. L’une d’entre elles – le *tartîb*, un impôt de substitution à la *zakât*, modulé selon un barème préétabli et levé par un corps d’*umanâ’* spécialisés – soulève une fronde généralisée des contribuables, qui est attisée par les *shurfâ’*, dont les privilèges fiscaux sautent, ainsi que les caïds et leur entourage, qui prélevaient la dîme à l’emporte-pièce. L’impôt agricole n’est plus perçu et la crise de trésorerie du Makhzen s’accroît follement. La troupe, faute

d’être régulièrement soldée, se débande çà et là pour grossir le banditisme rural. Le parti religieux, constitué depuis les années 1860, dénonce plus que jamais la main de l’étranger dans toute tentative de réforme. Il continue, sous l’égide du *‘âlim* et chef de confrérie fassie Mohammed al-Kattâni, à revendiquer le retour à la *shûrâ* (la consultation par le prince des oulémas) et l’application intransigeante du *shar’*.

La fameuse « anarchie marocaine » pointée d’un doigt accusateur par le parti colonial en France atteint un paroxysme avec l’insurrection de Bou Hamâra. Cet aventurier issu du Zerhoun est un topographe de l’armée qui déserte et se fait passer pour le prince aîné écarté par Ba Ahmed, Moulay M’hammed, qui polarise l’attente, quasi mystique, d’un sauveur. Bou Hamâra se fait proclamer sultan à Taza en 1902. Après avoir menacé Fès, il se replie sur Oujda, puis Selouane, dans l’arrière-pays de Mellila. Fort de soutiens tribaux dans le nord-est du pays, d’un important noyau de déserteurs et d’appuis, troubles, de colons dans l’Oranais, sans parler de la neutralité bienveillante de l’armée d’Afrique, le *rogui* (sobriquet dont on affuble les prétendants) nargue impunément le Makhzen. L’effervescence des esprits au sein de l’élite ne joue pas en faveur du sultan, qui est chambré par son entourage de conseillers anglais et français intéressés. Et pourtant, l’aspiration au changement (le *nidhâm* : l’ordre nouveau issu de réformes de structure à la manière ottomane) se fait jour[35]. Elle est aiguisée par l’écho de la révolution de 1906 en Perse et le retour à l’application de la Constitution ottomane de 1876, consécutif à la révolution jeune-turque en 1908. On ne sait pas si un comité Union et Progrès voit le jour à Fès. On ne connaît pas la composition du mouvement constitutionnaliste qui s’ébauche sous l’influence de la presse égyptienne et du journal *Lisân al-Arab*, publié à Tanger de 1907 à 1909 par des émigrés syro-palestiniens, les frères Nimûr. Mais la revendication d’un *majliss al-‘ayân* (assemblée des notabilités) perce fin 1904-début 1905, lorsque Paris envoie une mission diplomatique (Saint-René-Taillandier) pour précipiter l’imposition d’un protectorat déguisé. Un mémoire constitutionnel circule au sein des cercles de la *khassa*, dont on ne sait pas bien qui l’a rédigé. Il comporte d’intéressantes flexions langagières. Le vocable de *ghâzi* (combattant) se substitue à celui de *mujâhid*. Et, pour désigner les habitants du Maroc, on troque le terme ancien de *maghâriba* (Maghrébins) contre celui de *marrâkushiyûn* (habitants de Marrakech et par extension Marocains). De même parle-t-on de liberté de pensée (*huriya al-fikr*). En vérité, il est difficile de détacher une avant-garde moderniste au sein de la *khâssa*, qui reste ancrée dans le fondamentalisme d’État sous un vernis de panislamisme.

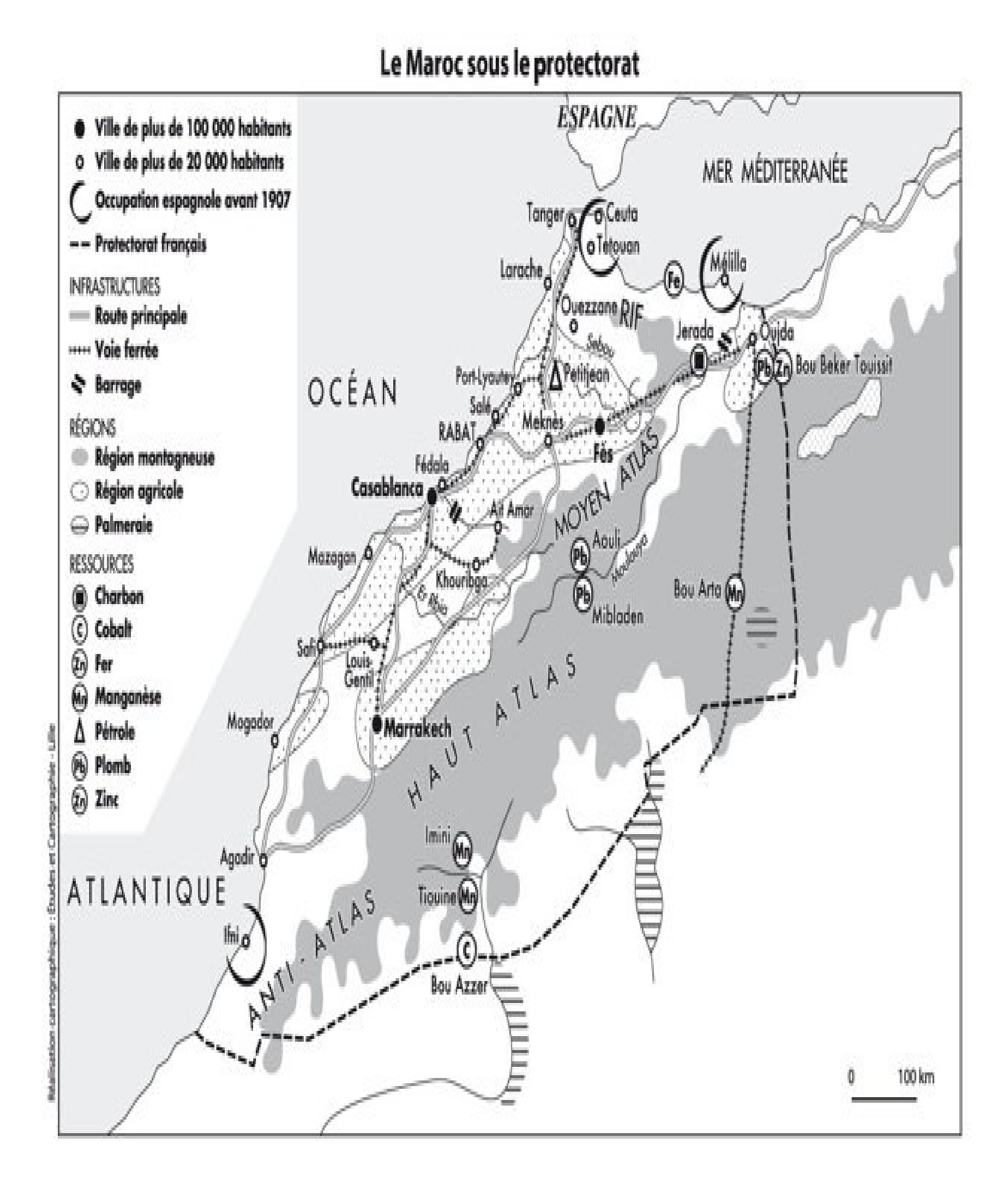
Mais des jalons sont posés, qui serviront de références au mouvement nationaliste ultérieur.

Ce n’est pas l’élite du pouvoir qui met à mal Abd el-Aziz, mais le débarquement en force de marsouins français à Casablanca, le 5 août 1907, pour répliquer au meurtre de neuf employés européens de la firme Schneider qui s’employaient à construire un port. Le 16 août, Moulay Hafid, frère aîné du sultan régnant, est proclamé à Marrakech grâce à l’appui des grands caïds qui se sont mus en seigneurs de la guerre, dont Madani el-Glaoui est le coordinateur. Ce coup d’État dynastique émane du Maroc sudiste et guerrier. Il est conforté par le ralliement de Fès, le 4 janvier 1908. Abd el-Aziz se réfugie à Rabat, comme s’il était seulement le sultan des enclaves européennes posées sur le littoral. Sa *mahalla* est défaite, le 19 août 1908, par celle de son frère, au nord de Marrakech. Il se résout dès lors à un acte d’abdication en bonne et due forme. Moulay Hafîd a été choisi sur un programme de rejet de l’Europe envahissante et passe auprès du peuple pour être le « sultan du jihâd ». En particulier, il s’est engagé à ne pas reconnaître l’acte d’Algésiras imposé au Maroc par les Puissances en 1906. En 1909, il engrange les succès. Il « caïdalise » l’extravagant bandit lettré Raïssouni, capture Bou Hamâra, qui finit ignominieusement dans une cage de fer, et mate cruellement Kattâni, candidat idrîside potentiel à l’imamat et redoutable tribun excellant dans la surenchère xénophobe. Mais il reste à la merci de la finance étrangère et doit, à la fin de février 1910, consentir auprès du consortium français l’emprunt de 101 millions de francs-or déjà mentionné, dont le remboursement devait être assuré principalement grâce aux revenus de la douane, en gros la moitié des recettes de l’État. En échange de quoi il reconnaît la teneur légale de l’acte d’Algésiras et de toutes les prises de gage franco-espagnoles pour s’assurer le contrôle des ports, de la douane et de l’instruction des tabors (bataillons) chérifiens. Il se retrouve ainsi acculé à occuper la place d’Abd el-Aziz. Dès lors, la crise rampante de l’État chérifien, ouverte par l’échec de la réforme du *tartîb* en 1902, s’accentue inexorablement. L’élite se partage en deux factions : les hafidiens et les ‘azizites. Les premiers restent nominalement des partisans jusqu’au-boutistes de la guerre livrée contre l’étranger. Les seconds entament un examen de conscience qui les conduit à admettre le protectorat de la France, faute de trouver une formule plus oblique de domination, à la manière des Anglais en Égypte. En vérité, cette partition n’est pas si tranchée que ne le donnent à voir les sources étrangères : xénophobes rétrogrades fermés au changement d’une part, partisans du progrès et de l’ouverture à l’Europe de l’autre. Au sein de l’élite du pouvoir, chacun

prend ses précautions, sonde les consuls européens, recherche une protection étrangère et fait sa pelote en vendant à l'encan les biens domaniaux et de mainmorte (*hubûs*) à des Algériens musulmans ou des Juifs marocains servant d'écran à des sociétés immobilières étrangères. On a plutôt le sentiment d'un relâchement des valeurs et d'une confusion extrême des esprits.

À la périphérie, des meneurs de jihâd se lèvent et organisent des levées en masse locales, qui dynamisent la *hafîdhiya*. Dans le Rif, le chérif Ameziane lutte pied à pied contre l'avancée espagnole, lancée depuis 1909 à partir de Melilla. Au sud-est, une formidable *harka* impulsée par un chérif darqâwa se brise, à la mi-septembre 1908, contre le poste colonial avancé de Bou Denib. Dans le Sud atlantique, un marabout grand lettré, Ma' al-'Aynîn, attire à lui les Reguibat et Oulad Delim et fonde Smara dans la Seguia al-Hamra, en 1908. Il a l'oreille des émirs du Trarza et des Brakna qui vont être emportés par l'avance de l'armée coloniale à partir du Sénégal. Ma' al-'Aynîn est reçu avec de grands égards à Fès et il fait forte impression sur les gens du Nord. Il meurt à Tiznit en 1910, après avoir galvanisé la résistance tribale contre le débarquement des Espagnols dans le Río de Oro. Alors que le sultan alaouite est à bout de souffle, il fait figure d'alternative. Son fils, al-Hayba, reprendra son combat et se fera proclamer sultan le 15 août 1912 à Marrakech, après l'abdication arrachée par Lyautey à Moulay Hafid le 12 août, moyennant un chèque substantiel et la garantie d'une confortable pension. Entre-temps, à partir de janvier 1911, Moulay Hafid est assiégé à Fès par des tribus du nord du Moyen Atlas, qui proclament Moulay Zaïn, son frère, à Meknès. Il est débloqué le 21 mai par la colonne en coup de poing du général Moinier, montée depuis la côte atlantique. Cet acte de délivrance d'un sultan pris au piège de Fès a été manigancé par le consul de France à Fès, Henri Gaillard, qui lui souffle le texte de la demande de secours. Un an plus tard, ce n'est plus le sultan des chrétiens qui est assailli à Fès, mais les Français du sultan : en l'occurrence, les instructeurs, expéditifs, des tabors, qui sont écharpés à la suite du traité de protectorat bruyamment célébré par son artisan, le diplomate d'affaires Regnault, cependant que le mellah de la ville est dévasté et une cinquantaine de ses habitants massacrés. Ils furent des « victimes expiatoires et innocentes du mouvement antifrançais qui a éclaté à Fès », au dire d'el-Maleh, le directeur des écoles de l'Alliance israélite universelle (AIU) sur place[36]. La mutinerie des tabors chérifiens et l'insurrection consécutive des tribus pour reprendre au sultan l'acte de vente du Maroc, selon leur dire, consenti au *bashadour* (l'ambassadeur) français le 30 mars 1912 augurent très mal du protectorat. Elles prennent de court le triomphalisme des experts

coloniaux, selon qui mettre la main sur le Maroc aurait été un jeu d'enfant, contrairement au précédent algérien.



8. L'impossible protectorat

La zone réservée à la France et la portion congrue attribuée à l'Espagne n'ont pas la même histoire. Pour le Maroc sous protectorat français, trois périodes ressortent. Il y a le temps de la fondation par Lyautey, qui se prolonge jusqu'au début des années 1930. La fin de la conquête en 1934 coïncide avec la percée de la *shabîba* (la jeunesse patriotique issue de la bourgeoisie citadine) et marque un seuil à haute teneur symbolique. S'engage une phase d'usure du protectorat, qui perdure jusqu'en 1947. La conjoncture internationale y contribue : effets différés de la crise de 1929, Deuxième Guerre mondiale, ponctuée par juin 1940 en métropole et le débarquement américain le 18 novembre 1942 sur le littoral atlantique, à quoi s'ajoute la terrible famine fin 1944-courant 1945, qui dramatise la sortie de guerre. Du moins les ponts ne sont-ils jamais rompus entre la résidence générale et le palais royal, et le climat d'entente plutôt cordiale entre Européens et Marocains perdure. 1947 ouvre une troisième séquence avec la nomination du général Juin à la résidence générale consécutive au discours émancipateur du sultan Mohammed b. Youssef à Tanger le 10 avril. Charles-André Julien observe avec justesse qu'à un « protectorat courtois » succède un « protectorat botté[1] ». La dérive autocratique et policière du protectorat, qui s'accélère, exaspère le patriotisme des Marocains. Mais, dans une France où conscience impériale et sentiment national s'imbriquent encore étroitement, rares sont les observateurs à pressentir la fin des empires coloniaux. André de Peretti, un Français né au Maroc et conseiller MRP de l'Union française, écrit en avril 1946 dans la revue *Esprit* : « Prévenons la guerre en Afrique du Nord. L'indépendance marocaine et la France ». Le philosophe Paul Ricœur, dans l'hebdomadaire protestant *Réforme*, soutient que « l'occasion est unique de passer du protectorat à l'indépendance. […] Oui, je crois que, comme chrétien, je dois dire oui à un mouvement de l'histoire qui crée de la liberté » (20-9-1947). Ces deux voix crient dans le désert.

Dans la zone espagnole, le découpage séquentiel est plus saccadé. Il reste suspendu aux affres de la guerre de conquête, qui atteint un paroxysme dans le Rif entre 1921 et 1926, et aux convulsions politiques qui déchirent le pays : dictature de Primo de Rivera de 1923 à 1930, chute de la monarchie et avènement de la république en 1931, enfin guerre civile de 1936 à 1939.

1912-début des années 1930 : le protectorat à la manière de Lyautey

Mettons à part la trajectoire du Maroc espagnol. Meurtrie par la perte de Cuba et des Philippines en 1896, l'Espagne trouve au Maroc une grande cause pour reprendre foi en son destin. L'exaltation de l'*hispanidad* est liée à cette prise de conscience que l'avenir du pays se joue au sud d'Algésiras. Les Français – à commencer par Lyautey – regardent de haut les Espagnols s'échiner dans le nord du Maroc. Hommes de peine dans la partie française, les voilà, par la volonté des Britanniques, promus au rang de colonisateurs dans leur zone, sans disposer des outils militaires et des moyens financiers pour en prendre possession.

L'ESPAGNE SOUS-LOCATAIRE DE LA FRANCE DANS LE NORD DU PAYS

Le protectorat exercé par les Espagnols sur la zone nord a son propre tempo. Longtemps, ils restent cantonnés sur la côte. L'interminable guerre soutenue contre les tribus du Rif central, de 1909 à 1926, correspond à une période d'occupation restreinte de leur zone. En 1921, tout un corps d'armée est anéanti à Anoual, près de Melilla. Les Espagnols butent sur un front de guerriers rifains (le *jabha rifiya*) coalisés par l'émir Abd el-Krîm, qui fait figure de « Kemal de la montagne » au dire même de Lyautey, fort attentif à l'émergence de l'État-nation turc. Une république confédérée des tribus du Rif prend forme en février 1923. Elle a l'apparence d'une « ripublik » (le mot est d'époque) parce qu'elle s'appuie sur des conseils de tribu, mais elle procède d'un émirat modernisateur, dont le contenu reste au demeurant problématique. Car cette entreprise de greffe d'un État moderne dans le Rif se heurte au confrérisme et au tribalisme dont elle est la négation. Quant à Abd el-Krîm, c'est un nationaliste de son temps, contemporain des républiques de paysans qui surgissent en Anatolie après 1918 et de la révolte du djebel druze en 1925. Mais quel objectif poursuit-il ? Ériger le

Rif en république national-révolutionnaire comme le spécule la IIIe Internationale ? forger un émirat local, comme jadis l'émir Shehab dans la montagne libanaise ? ou bien fonder une nouvelle dynastie en posant au calife, comme le suggère son *nasab* (al-Khattâbi), qui le rattache au calife Omar ? Bien malin qui pourrait trancher ce dilemme. Du moins, la diversité des options sur laquelle joue Abd el-Krîm atteste les potentialités du mouvement rifain[2]. Il faudra une coalition des armées espagnole et française pour en venir à bout en mai 1926, au prix d'une dévastation du pays qui soulève l'indignation des consciences éprises de l'idéal de la SDN (à laquelle Abd el-Krîm avait demandé d'adhérer) et des communistes français, dont la mobilisation contre la guerre du Rif fut le baptême du feu après la bolchévisation de leur parti.

La conquête éprouve tellement l'Espagne que le régent de la monarchie, Primo de Rivera, envisage en 1923 d'évacuer le Rif. La jeune république en fait autant en 1931. L'Espagne subit le Maroc comme un fardeau jusqu'au pronunciamento de juillet 1936. La zone nord sera le tremplin du *movimiento* avec le Tercio (la version hispanique de la Légion étrangère) et les *regulares* (l'équivalent des tirailleurs nord-africains). Au moins 30 000 *Moros* vont participer à la guerre civile. Ces troupes de choc terroriseront les civils par leurs exactions, comme les goumiers de l'Atlas lors de la campagne d'Italie en 1944. À partir de 1936, la politique espagnole s'écarte du modèle lyautéen et acquiert sa physionomie propre. Le colonel Juan Beigbeder, un haut-commissaire arabisant de grand talent, lui imprime à la fin des années 1930 une touche d'islamophilie déclarée. L'Espagne, au lieu de s'en offusquer, fait dorénavant miroiter son passé andalou et revendique son héritage séfarade. Durant la Deuxième Guerre mondiale, il fait meilleur être juif marocain à Ksar el-Kébir ou Tétouan qu'à Casablanca ou Marrakech.

Toutefois Madrid doit adopter un profil bas après 1945. Franco, début juillet 1940, a envahi la ville de Tanger, dont le statut international avait été garanti par une convention de grand style en 1923. Et n'a-t-il pas revendiqué auprès de Hitler, en gage de son adhésion aux États membres de l'Axe, la rétrocession par la France de l'Oranie et de la zone sud du Maroc ? À Madrid, on va pratiquer une politique de neutralité bienveillante envers les nationalistes et sympathiser avec la Ligue arabe, créée au Caire le 22 mars 1945. Entre l'autoritarisme du régime franquiste et le style politique des panarabistes, il y a quelque affinité. La figure du Caudillo n'entretient-elle pas un cousinage avec celle du *za'îm* ? Si bien que l'Espagne n'avalisera pas la déposition forcée du sultan Mohammed ben Youssef en 1953 et que la prière continuera à être dite en son nom dans les

mosquées en zone nord. Ainsi donc, la scansion de l'événement ne suit pas le même tracé qu'en zone sud et 1936 représente ici la césure majeure pour périodiser.

L'ÉTOURDISSANTE CHEVAUCHÉE DE LYAUTEY AU MAROC

Le premier protectorat ne se réduisit pas à une formule juridique définie une fois pour toutes. Ce fut une tentative de modernisation à pas comptés d'un État archaïque, conduite par un proconsul jouant le rôle de régent éclairé d'une très vieille monarchie. Une espèce de grand lord colonial s'entourant d'une équipe hors pair d'officiers, savants manipulateurs des tribus nord-africaines, et de jeunes bourgeois de talent venus au Maroc pour faire une expérience. Le protectorat fut lancé dans cette optique comme un pont entre deux États et deux peuples et entre l'Orient et l'Occident, par un homme féru d'orientalisme à la Delacroix et Fromentin et imprégné de catholicisme ultramontain. Et la transfusion de modernité fut dosée de manière à ne pas dévaster la société réceptrice, ses codes culturels et sa hiérarchie préexistante. Car cette expérience de contacts entre Européens et musulmans s'arrêta aux élites. Le peuple devait être tenu à sa place, sous la férule d'un « despotisme bienveillant » à la manière anglaise aux Indes. Cette politique dut beaucoup aux circonstances. La révolte des tabors chérifiens contre le diktat de Fès qui s'enfla du 17 au 22 avril 1912 décida Poincaré, chef du gouvernement, à nommer le général Lyautey, qui avait fait ses gammes dans le Sud oranais. Ce dernier eut d'abord à mater l'insurrection des tribus qui assiégeaient Fès à la fin de mai et à disperser la levée en masse des gens du Sud, sous l'impulsion du Sahraoui Ahmed el-Hiba, proclamé sultan à Marrakech le 15 août. De plus, il eut à résoudre une crise dynastique concomitante. Moulay Hafid abdique le 12 août moyennant une confortable pension. À sa place, le collège des oulémas proclame Moulay Youssef, un frère cadet d'assez pâle figure, qui passe pour n'être que le « sultan des Français ». Lyautey assiège Millerand, ministre de la Guerre, de demandes de bataillons en renfort et change complètement d'optique sur le Maroc. Vu d'Oran, il s'imaginait que mettre la main sur le pays était un jeu d'enfant en exploitant la prétendue « anarchie marocaine ». À Fès, il réalise qu'il affronte un peuple coalisé autour de son souverain captif. Les deux références de la chouannerie en 1792 et de l'Espagne noire vomissant les *afrancesados* en 1808 lui font comprendre qu'il lui faut reprendre barre sur la société en lui tenant un discours, non pas émancipateur, mais restaurateur de l'équilibre politique et

social antérieur. Il n'a pas à susciter une nuit du 4 Août « indigène », comme le préconisent certains ténors du parti colonial, mais à rétablir en douceur le bon vieux Maroc du temps de Hassan Ier et le préparer à réaliser ce *tajdîd* (renouveau) que la dynastie alaouite n'avait fait qu'esquisser.

Cela suppose d'entrer dans une politique musulmane qui peut se résumer en cinq points[3] :

1. Conserver le décor de la vie quotidienne de sorte que les Marocains n'aient pas le sentiment, comme en Algérie, de devenir des étrangers à l'intérieur de leur pays. Deux crans d'arrêt sont posés en ce sens. D'abord en construisant des villes neuves à l'extérieur des médinas et en rénovant ces dernières de façon qu'elles deviennent un *hurm* : un asile soustrait à la convoitise des Européens. Lyautey comprend en effet que la ville en Islam est le lieu où le témoignage se fait architecture, selon le mot de Louis Massignon, l'immense orientaliste qui fut l'un de ses conseillers. Mais au prix d'une ambiguïté : la médina ne risque-t-elle pas de devenir une ville musée surclassée par la ville européenne, expérimentée comme ville laboratoire d'un urbanisme à la pointe de la modernité ? Ensuite, il s'agit de soustraire en bloc les terres collectives à la colonisation terrienne et d'en confier la tutelle à la *jmâ'a*, placée sous la surveillance du service des Affaires indigènes. Près de quatre millions d'hectares sont ainsi gelés. Mais comme il s'agit de terrains de parcours, cela n'interdit pas à 6 000 colons d'avoir acquis, par le jeu du marché foncier, un million d'hectares à la fin du protectorat. Ce sont presque toujours les meilleures terres, du moins quand il ne s'agit pas de la colonisation officielle à laquelle Lyautey dut se résoudre à contrecœur, parce qu'elle avait une finalité électoraliste : caser des vétérans de 1914-1918 et des petits fonctionnaires du Maroc sur des lots de terre insuffisants pour ne pas végéter.

2. Préserver les indigènes du « chancre européen », donc stopper la francisation en marche. Un Marocain assimilé est une force perdue pour son pays comme pour le protectorat. Lyautey avait la phobie du métissage. Il contraint les indigènes à s'habiller à la marocaine, figeant un costume évolutif en habit stéréotypé pour spahis et tirailleurs, membres du Makhzen et élèves des collèges musulmans (en burnous et seroual). Il veille au maintien du cloisonnement entre univers masculin et féminin, que les Français enjambaient si gaillardement. Un symbole : l'introduction de la '*ârifa* (la matrone entremetteuse entre les deux sphères) pour négocier en ville le passage des brigades hygiéniques désinfectant au Crésyl la literie des demeures privées. Là encore, ces choix sont problématiques. Sous couvert d'amortir le choc des civilisations,

ne risque-t-on pas d’enfermer l’indigène dans son indigénat, de styliser un Maroc patricien et plébéien en ville, guerrier et chevaleresque en tribu et de faire jouer à ses habitants une pièce écrite une fois pour toutes par un homme de théâtre ?

3. Laisser s’écouler sans filtre la profusion du sacré qui abonde au Maroc. Lyautey a l’intuition très forte (si on songe aux tracasseries qui sont infligées aux gens d’Islam dans les autres colonies de la République) qu’un sacré analysé n’est plus du sacré, mais du profane et, tôt ou tard, du profané. D’une part, il laisse faire les confréries, dont il pressent qu’elles sont des exutoires à la colère à fleur de peau des vaincus. Pas de police des pratiques confrériques et des cultes maraboutiques. D’autre part, il encourage la transformation du ministère des Réclamations (*wazîr as-shikaya*) en un véritable ministère de la Justice, à la tête duquel officie un grand *‘âlim*, Si Bouchaïb ad-Doukkali, qui, à force de petites touches teintées de réformisme religieux, rationalise et moralise le rendu de la justice par les cadis. Cela suppose, de la part de la résidence, de faire le grand écart entre les pratiques de la religion populaire et l’aspiration des oulémas éclairés à décanter l’islam de ses ajouts anthropomorphiques. La pratique d’une politique berbère, esquissée dès 1914, révèle que la résidence ne joue pas sans arrière-pensée la carte de l’islam réformé.

4. Coller au sultan, clé de voûte de la société marocaine. Ce qui fut une option tactique au départ devient chez Lyautey une passion. Il surjoue son personnage de serviteur de *Sidna*, lui tenant le pied à l’étrier lorsqu’il descend de sa monture avec la noble humilité d’un grand féal. Il presse Moulay Youssef d’entrer dans la peau d’un sultan. Il aménage verticalement la société marocaine à partir du commandeur des croyants, comme si elle s’étageait en ordres à la manière de notre Ancien Régime : la *khassa* palatiale, les notables citadins, les hauts dignitaires ecclésiaux détenteurs d’une zaouïa comme d’un office, les grands caïds, qu’il féodalise indûment, le peuple laborieux des villes, les pâtres guerriers et les tranquilles laboureurs. On reste dubitatif. Lyautey, voyant la société marocaine à travers l’écran du pacte légitimant le sultan (la *bay’a*), a-t-il absolutisé une monarchie contractuelle autant que sacrale ? A-t-il concouru à stratifier une société bien plus fluide que la grille de lecture d’un lecteur de Le Play et de Tarde ne le postulait ?

5. User d’un Maroc renaissant comme d’une carte sur la scène internationale, l’associer comme État autonome à la conférence de la Paix en 1919, à la SDN en 1922. Bref prendre en tenailles l’Angleterre en Méditerranée, en s’alliant avec Mustafa Kemal à l’est et en promouvant le sultan du Maroc, calife des

musulmans d'Afrique du Nord du fait de l'abolition du califat ottoman en 1924. Là encore, l'ambiguïté taraude notre prince de la complexité. S'agit-il pour Lyautey – rêvant d'exercer à Paris un principat républicain (que réalisera de Gaulle en 1958) – de grandir le Maroc pour accroître son personnage ? ou bien de flatter les Marocains, qui passent pour être les meilleurs pupilles de la France sous l'égide du « Maréchal de l'islam » (Lyautey accède au maréchalat en 1921) ?

OMBRES AU TABLEAU

Pour l'heure, cette politique musulmane, nourrie par l'imagination crépitante de Lyautey, ne fait pas l'unanimité. Les colons du Maroc trouvent qu'il fait du Loti en politique et qu'il est un indigénophile impénitent. La gauche républicaine flaire en lui un aventurier susceptible d'entreprendre un remake du retour d'Égypte de Bonaparte. Les communistes dénoncent avec force l'imposture d'une « pacification » qui s'opère à coups de canon et de bombardements aériens. Mais surtout, Lyautey bute sur la résistance acharnée du tiers montagneux et berbère du pays. Lui et ses lieutenants masquent celle-ci à coup de formules lénifiantes : « tache de dissidence », « pustule d'insoumission », etc. Ou bien ils l'euphémisent en réemployant le lexique chargé du Makhzen, qui anathématise les « dissidents ». Les officiers à pied d'œuvre, eux, disent « les salopards » pour désigner des rebelles de plus en plus refoulés en haut de la montagne, asphyxiés par un blocus les coupant des souks du piémont et harcelés par des troupes adaptées à la guerre en tribu : partisans, c'est-à-dire dissidents ralliés, goumiers (contingents levés en tribu et semi-militarisés) et tirailleurs soutenus par la Légion et les Sénégalais (les *saligan*).

C'est une guerre de trente ans qui fait au bas mot une centaine de milliers de victimes, bien plus si l'on ajoute l'énorme hémorragie des tribus rifaines en 1925. L'armée coloniale maîtrise les plaines et plateaux tournés vers l'Atlantique et le corridor entre Fès et Oujda dès le printemps de 1914. Mais elle bute sur le mouvement rifain qui, au début de juillet 1925, fonce sur Fès et Taza. Elle n'en vient à bout qu'en mobilisant 150 000 soldats à force de rappels de troupes métropolitaines, en s'alliant avec l'Espagne honnie et en sollicitant l'expertise de Pétain, qui entraîne la démission, outrée, de Lyautey. Elle trébuche sur les tribus de pasteurs guerriers du Moyen Atlas et du Haut Atlas central. En 1920, Lyautey projette de soumettre le « Maroc utile [à la colonisation] » en trois ans. En 1923, les troupes coloniales butent encore sur la « tache de Taza » et ne soumettront le

djebel Tichoukt et le Bou Iblane (où se retranchent Marmoucha et Aït Tserrouchen) qu'à l'été de 1926, en faisant riper des troupes libérées par l'écrasement du mouvement rifain. Puis la « pacification » tourne au ralenti jusqu'à l'orée des années 1930. Il faudra trois années de campagne en haute montagne pour briser les reins aux preux Aït Sokhman, Aït Haddidou et Aït Khebbash de l'Atlas central. Les deux résidents généraux qui succèdent à Lyautey sont des civils qui ont en commun d'avoir l'un, Théodore Steeg, gouverné l'Algérie et l'autre, Lucien Saint, la Tunisie. Steeg, agrégé de philosophie, introduit une optique républicaine du juste milieu au Maroc et rétablit avec fermeté la primauté des civils sur les soldats. Il amplifie la colonisation officielle financée par l'État et ouvre grand les vannes du fonctionnariat. Il a ce mot profond : « Au Maroc, gouverner, c'est pleuvoir. » Lucien Saint lui succède de 1929 à 1933 et sera le parangon du proconsul colonial autoritaire avec les indigènes et complaisant envers les « prépondérants », un vocable dont use Charles-André Julien pour désigner les caciques de la colonisation. L'un et l'autre continuent à vivre sur l'élan de l'impulsion première conférée au protectorat par Lyautey.

Durant ces vingt premières années, un plan d'équipement a été pensé, qui voyait grand, et qui se fonde sur un effort remarquable pour inventorier les ressources minières, énergétiques, hydrauliques et agricoles du pays. Ce tour du propriétaire encourage un effort financier important de la métropole. Deux gros emprunts d'État, émis en 1914 et 1920, lancent à plein l'équipement portuaire, routier et ferroviaire du pays. Le capitalisme financier suit avec la Banque de Paris et des Pays-Bas, dont le directeur général, Horace Finaly, un grand brasseur d'affaires, a été conquis par Lyautey. Les années 1920 sont celles de la deuxième révolution industrielle et des débuts du néocapitalisme. À cet égard, le Maroc fait figure de laboratoire pour des combinaisons entrepreneuriales hardies et pour rendre à l'État les attributions de chef d'orchestre. La résidence s'empare en 1920 des phosphates découverts sur le plateau central et crée l'OCP (Office chérifien des phosphates). Elle coordonne la recherche minière et introduit l'État chérifien (une réplique de l'État colonial) dans les compagnies qui se ruent sur le manganèse, le cobalt, le plomb dans le sud du Haut Atlas. C'est la création du BRPM (Bureau de recherches et de participation minières) piloté avec foi par Eirik Labonne, un diplomate visionnaire que nous retrouverons après 1945. L'État ne dessine pas seulement l'infrastructure économique du Maroc. Il pense, impulse le développement des villes neuves : Casablanca en premier, qui fait figure de Chicago nord-africain. Cette croissance d'un capitalisme à la

Schumpeter présente en contrepartie un lourd passif. Elle nourrit une ambiance de Far West là où la prospection minière se déchaîne. Elle suralimente la spéculation immobilière à Casa et déclenche une pratique minière de l'agriculture qui risque d'épuiser les sols. Les conditions d'hygiène des travailleurs restent déplorables et des salaires de misère ligotent les ouvriers aux chantiers qui pullulent à travers le pays dans une ambiance disciplinaire calquée sur le modèle de l'armée. Le *kabran* (le caporal) devient la figure emblématique de ce Maroc des chantiers routiers, ferroviaires et urbains. Le permis de circuler visé par le bureau des AI (Affaires indigènes) fonctionne comme un *pass* régulant le tourbillon des hommes, accéléré par l'extinction de la *sîba*. Fièvre créatrice, mais aussi surexploitation des hommes de peu : le Maroc des années 1920 ne fait rien en petit, oscille entre les extrêmes et se nourrit de paradoxes. D'un côté, l'Aéropostale de Latécoère relie Toulouse à Casablanca dès 1921 et de l'autre le typhus et la disette resurgissent en 1928. On baigne dans l'ambiance étrange d'un « pays neuf » plaqué sur un vieil empire musulman.

Début des années 1930-1947 : éclosion du nationalisme marocain et érosion du protectorat

Les années consécutives à la crise de 1929, la montée des régimes autoritaires en Europe et la guerre mondiale inclinent Paris à maintenir un statu quo crispé au Maroc. Preuve en est que le Front populaire n'envisage pas de redéfinir le protectorat, malgré Pierre Viénot, un ancien de la zaouïa de Lyautey promu par Léon Blum secrétaire d'État aux Mandats et Protectorats. La menace franquiste revalorise le Maroc comme recours pour les hommes d'une gauche déjà mollement anticolonialiste. C'est pourquoi se fige la dissociation entre deux Maroc : celui, colonial, de la façade atlantique livrée à l'initiative capitaliste et celui, indigène, de l'intérieur, érigé en chasse gardée de l'armée qui s'ingénie à dupliquer le « vieux Maroc ». Lyautey avait pressenti ce dualisme reléguant les Marocains au rang de figurants. Il avait préconisé une authentique politique d'association incluant les « Jeunes-Marocains » dans la marche de l'État. Il s'était embarqué dans une expérience de copilotage préconisée dans sa fameuse « circulaire du coup de barre » du 18 novembre 1920, qui sera mise sous le boisseau par ses successeurs[4]. Des stages dans la résidence sont ménagés à d'anciens élèves issus des collèges musulmans de Fès et Rabat ; une sorte

d'école marocaine d'administration avant la lettre s'esquisse à tâtons ; une école militaire fondée à Meknès ambitionne être un Saint-Cyr marocain. Mais les successeurs de Lyautey ne poursuivent pas cette politique, et le contact noué avec la jeunesse des écoles et les oulémas partisans de l'*islâh* s'effiloche. On comprend mieux dès lors comment, sur le patriotisme confessionnel à l'état de veille chez la majorité des Marocains, va se greffer le nationalisme de quelques-uns à l'orée des années 1930.

CRISTALLISATION DU NATIONALISME

Les premiers Jeunes-Marocains (ainsi désignés par référence aux Jeunes-Turcs d'avant la Première Guerre mondiale) échafaudent des sociétés secrètes qui tiennent de l'ambiance conspiratrice de la Carbonaria et de la matrice consolatrice de la zaouïa. Trois d'entre elles se détachent[5]. Les « Défenseurs de la vérité » (*ansâr al-haqîqa*) réunissent, en 1926, des jeunes gens de bonne famille r'batis ou fassis, au nombre desquels Ahmed Balafrej, Mekki Naciri, Mohammed Lyazidi, Omar Abdeljalil, avec pour correspondant à Tétouan M'hamed Bennouna. À Fès, un groupe de discussion relie des membres de l'Association des anciens élèves du collège Moulay-Idrîs (Abdelkader Tazi, Hassan Bouayad) et des étudiants de Karawîyin, dont Allal el-Fassi et Mukhtar as-Sûsi. Le troisième cercle – *al-widâdiya* – est constitué à Salé, en 1927, par Saïd Hajji et Boubker Sbihi. Il a pour paravent un club littéraire et reflète les ambitions de la jeunesse instruite des vieilles médinas : relever le niveau intellectuel des jeunes, leur donner une armature morale pour résister au mimétisme servile de l'Europe, concilier la foi musulmane et les idées du siècle, inculquer aux jeunes filles le b.-a.-ba de la femme moderne et cultiver l'amour de la patrie. Ces jeunes, tiraillés entre la Sorbonne et al-Azhar, sont travaillés par la double question : qui être et que faire ? Les rédactions en français d'élèves des collèges Moulay-Idrîs à Fès et Moulay Youssef à Rabat attestent alors cette fermentation intellectuelle et de cette angoisse existentielle d'une jeunesse bourgeoise qui ne trouve pas sa place dans le protectorat et devient privée de perspective historique. Cette *shabîba* donne un coup de vieux à la génération précédente, décontenancée, mais ravie d'être dépassée. L'un de ces devoirs brosse un tableau futuriste de Fès, quand les sirènes des usines étoufferont les appels à la prière des muezzins et les couples se promèneront sur les boulevards, tendrement unis autour du berceau de leur dernier-né. Une autre copie, au contraire, nourrie de la lecture de Rousseau et habitée par la vision coranique de

la *fitna* (religion naturelle), préconise de se retirer de la société et de faire retraite dans la montagne pour retrouver l'homme à l'état de nature.

Cette crise de conscience se transporte dans le monde des lettrés marocains, marqués par l'exigence de réformer la religion. C'est en leur sein que le clivage entre ceux qui se retournent vers l'Orient et ceux qui se projettent vers l'Occident fait le plus sens. Prenons l'exemple de deux grands lettrés qui n'appartiennent pas à la même génération. Mohammed Hajwî est l'inamovible délégué à l'Instruction publique du haut Makhzen. Il raconte, sur le mode de la *rihla*, les péripéties d'un voyage officiel en France et en Angleterre en 1919[6]. Il écrit pour convaincre ses pairs de sortir de leur silence hautain et de collaborer avec les autorités du protectorat afin de régénérer leur pays de l'intérieur en empruntant à l'Occident sa civilisation matérielle (*al-tamaddun*). Il n'entérine nullement le mode de vie des Européens, sans le vitupérer comme un « vieux turban ». Il pratique en somme un comparatisme exigeant. Mais il s'accorde avec une délégation de Soudanais en Angleterre pour légitimer la tutelle étrangère sur leurs pays, car elle constitue la condition préalable pour maîtriser le désordre antérieur porteur de guerre civile entre musulmans (la *fitna*), et pour réformer la société en s'affranchissant de l'arriération (*ta'akhkhur*) qui paralyse les pays musulmans. Ce récit aide à comprendre pourquoi une partie de l'élite marocaine intériorisa le discours du protectorat pour réaliser une *islâh* dissociée de l'entreprise de revivification de l'islam (la *salafiya*). Il s'agit de se réformer soi-même au contact de l'autre, au prix d'une certaine dose de sécularisation, avant de revendiquer la fin de la sujétion coloniale. Et pour se réformer, il faut entrer dans le jeu du protectorat, non sans bien des arrière-pensées qui dévoilent, sous l'adhésion de surface, l'irréductibilité des profondeurs. Mukhtâr as-Sûsi est un jeune '*âlim* originaire du Sous inhibé, à Fès, par le complexe du Chleuh. Il sort du registre de la *rihla* et s'essaie au genre nouveau du roman. Mais ses attendus didactiques sont si voyants que ses personnages restent des archétypes. En l'occurrence, dans *L'Aventure spirituelle de trois frères*[7], il stylise trois manières d'être dans le courant des années 1930, dans un Maroc bouleversé par l'émergence d'une colonie déjà forte de 150 000 Européens. La scène se passe à Fès, clivée entre la ville nouvelle et la vieille ville, qui regarde avec suspicion la devanture de modernité dont se pare avantageusement la ville européenne. Si Larbi est un dévot confrérique, auquel le narrateur reproche son quiétisme. Si Hammad est un médecin perverti par ses études en Europe et son mariage avec une Autrichienne. Il a quitté la médina, qu'il considère comme un bouillon de culture de microbes, et vit en ville européenne. Il cumule tous les traits

constitutifs du *m'turni*, c'est-à-dire du Maghrébin retourné et déraciné. Il avoue être devenu étranger à sa communauté presque comme s'il était un apostat : « Ici, je ne me sens pas dans mon pays et, sans les étrangers qui s'y trouvent, je n'aurais pas de compagnon. Ceux de ma race me fuient comme je les fuis. » En somme, il est victime de l'occidentalisation/aliénation : l'*ightirâb*, un terme qui fait l'amalgame entre le fait d'aller à l'ouest et de perdre sa personnalité. Ibrahim occupe une position médiane. Il trouve en l'islam rénové de la *salafiya* de quoi assurer son identité de Marocain et des raisons d'agir contre l'européanisation (le *tafarnuj*, selon un vocable emprunté à l'arabe de la *nahda*). Il est aux antipodes de ses frères, le vieux-croyant anachronique par excès de piété contemplative, et l'occidentalisé dépossédé de son moi authentique par déficit de croyance en l'islam. Grâce au réformisme religieux, il a trouvé un équilibre entre le *taqlîd* (le vétuste, le démodé) et la *mustahadatha* (le modernisme clinquant) : à l'autre, il emprunte juste ce qu'il faut pour rester soi.

Le dahir berbère du 16 mai 1930 va catalyser cette intelligentsia en herbe. Il est entériné par le jeune sultan Sidi Mohammed, encore chambré par son entourage franco-algérien. Ce dahir est le point d'orgue d'une manœuvre politique de longue haleine. Il durcit celui du 11 septembre 1914 qui stipulait déjà que les tribus de coutume berbère demeuraient « régies selon leurs lois et coutumes propres sous le contrôle des autorités ». Avec le consentement réticent de Lyautey, la direction des Affaires indigènes (DAI) valide l'existence de *djemâ'a* judiciaires berbères dont la tenue des registres exclut l'emploi de l'arabe. Conjointement sont créées des écoles franco-berbères et, à Azrou, au cœur de la confédération des Beni M'Guild, un collège ayant pour objectif de former la chefferie tribale et de fournir en cadets l'école militaire de Dar Bayda. Une coterie de catholiques convertisseurs, curieusement associée à un cénacle de francs-maçons assimilateurs, poursuit l'objectif de fonder une sorte de Berbéristan dans le Maroc central. Il s'agit, par le mouvement tournant du berbérisme, de franciser des ruraux providentiellement comparables à nos Auvergnats ou aux Gaulois. Les uns rêvent de retrouver la chrétienté nord-africaine primitive sous le tuf islamique, les autres de fondre les petites républiques berbères dans la cité française, et tous de faire contrepoids au Maroc du sultan théocratique et des villes et plaines arabophones. Or les études probatoires de la DAI confirment que l'*izref* berbère n'est le plus souvent que du *shrâ'* arrangé, bref un compromis entre la coutume locale et le droit d'inspiration musulmane. Dans le fourmillement des procédures judiciaires en tribu berbérophone, elles exhument des dispositions barbares s'agissant du rendu des

peines au pénal. Elles font ressortir un patriarcalisme inacceptable pour un esprit moderne, puisque la coutume berbère exhérède les femmes, alors que le *shrâ'* leur reconnaît la faculté d'hériter de la moitié de la part d'un homme. Mais qu'importe : le dahir de 1930 reconnaît la compétence des *djemâ'a* judiciaires déjà établies et les transforme en tribunaux coutumiers, jugeant selon l'*izref* codifié. Il dote ces tribunaux de secrétaires greffiers, dont nombre de Kabyles, parfois convertis. Il retire au haut tribunal chérifien, institué en 1913, la « répression des crimes commis en pays berbère » (article 6). Ce qui revient, en ôtant au sultan la faculté d'être garant de l'unité de juridiction sur le pays, à scinder la société marocaine en deux communautés étanches. Notons toutefois que ces tribunaux coutumiers seront prisés par les justiciables, parce qu'ils maintiennent la pratique des cojureurs, c'est-à-dire le principe de la responsabilité collective garante de la cohésion du groupe, et parce qu'ils rendent une justice moins coûteuse et procédurière que celle délivrée dans la *mahkama* (prétoire) des cadis. À terme, ce dahir, fondé sur un contresens sociologique (la partition tranchée au couperet entre Arabes et Berbères), allait discréditer toutes les études scientifiques et les mesures politiques entreprises pour préserver l'irrécusable singularité d'un peuple qui, par rapport aux Arabes, se situait un peu comme les Écossais ou les Gallois par rapport aux Anglais : *British*, mais non *English*. Ce fut la conséquence la plus désastreuse de cette politique au machiavélisme cousu de fil blanc.

Sur-le-champ, le dahir berbère suscita une fronde ouverte de la jeunesse cultivée des vieilles cités : Salé en premier, puis Fès, Rabat et, par ricochet, Tétouan en zone espagnole. La protestation, habilement, partit des mosquées et se fonda sur la récitation du *Ya latîf*, une prière invoquée en cas de péril en la maison de l'islam. Des défilés processionnaires se tinrent dans les rues. Les manifestants rabattaient le capuchon de leur djellaba sur leur visage couvert de cendres et joignaient leurs mains derrière leur dos en signe de deuil. La résidence réagit brutalement, fit bâtonner les meneurs à Fès et les flétrit par le biais de journaux sous influence. La blessure d'amour-propre infligée à ces fils de grands bourgeois ne cicatrisa jamais. Au contraire, le dahir rapprocha la jeunesse patriote des villes marocaines du courant nationaliste arabe chauffé à blanc par la tenue à Jérusalem en 1931 de la IIe Conférence islamique ; et aussi par la diffusion de l'organe mensuel *La Nation arabe*, lancé par l'émir Chekib Arslan, porte-parole à Genève auprès de la SDN de cette poussée d'arabisme compactée dans un islam en voie d'idéologisation. L'ouverture sur l'Orient arabe et la sensibilisation à la question palestinienne deviennent deux ingrédients forts du

nationalisme marocain en marche, sur un fond panmaghrébin. Pendant ce temps-là, à Paris, les étudiants marocains s'affilient à l'Union des étudiants musulmans nord-africains, créée en 1926, qui sera une pépinière de leaders nationalistes.

La résidence finit par battre en retraite. Ponsot, qui a l'expérience du Levant, fourbit un nouveau dahir en 1934 qui conserve les tribunaux coutumiers, mais rétablit les prérogatives du haut tribunal chérifien en matière criminelle. Entre-temps les Jeunes-Marocains fondent, en 1933, un Comité d'action marocaine (*kutla al-amal al-wataniya*), qui tient de la ligue (*bund*) plutôt que du parti. Ce comité a pour centre de gravité Fès, où il lance l'hebdomadaire *L'Action du peuple*. Il dispose d'un relais à Paris avec la revue *Maghreb*, fondée en 1932, à laquelle concourent le radical-socialiste très en pointe Gaston Bergery, ainsi que Jean-Robert Longuet et Pierre Renaudel, deux membres écoutés au sein de la SFIO. Avec la collaboration de ces anticolonialistes avertis, en décembre 1934, le cénacle dirigeant du CAM (Allal el-Fassi, Hassan Ouezzani, Ahmed Balafrej, Omar Abd el-Jelil, Ahmed Mekouar) soumet au sultan, au résident général et au président du Conseil à Paris un Plan de réformes marocaines, qui passe au crible les déficiences et injustices inhérentes au colonialisme et propose des mesures. Il opère une critique argumentée du glissement dans l'administration directe opéré par l'État néochérifien (la technostructure édifiée par le protectorat). Il revendique la séparation des pouvoirs administratifs et judiciaires cumulés par les pachas et les caïds, la création de municipalités et de chambres économiques élues, l'institution d'un Conseil national formé de représentants marocains musulmans et juifs. Au fond, il s'intéresse plus au fonctionnement politique du régime du protectorat qu'à son inscription sur le terrain économique et social, où les revendications des Jeunes-Marocains restent assez vagues[8]. Ce plan qui, judicieusement, demandait l'application du traité de Fès, c'est-à-dire l'introduction de réformes de structure concertées avec le sultan et ses sujets, n'est pas pris en considération. À Paris, on est entré dans une période de grande instabilité de l'exécutif et Pierre Laval, le chef du gouvernement, finasse et atermoie en tout.

UNE DÉCENNIE D'ÉPREUVES (1934-1944)

Interpellée par des jeunes qu'elle a contribué à former intellectuellement, la puissance protectrice s'enfonce dans l'immobilisme, malgré le général Noguès, qui voulait faire du protectorat une réalité qui se prouve par le mouvement[9]. En

poste à Rabat de septembre 1936 à juin 1943, il aura à traverser une conjoncture tourmentée : le Front populaire (qui, à la surprise de tous, nomme un militaire à la résidence), Vichy, le semi-protectorat américain à partir de novembre 1942. Ce disciple de Lyautey fait office de chaperon auprès du jeune sultan, avec lequel sa femme et lui nouent une relation forte, qui résistera au naufrage du protectorat. Ce militaire féru de social parvient à amortir quelque peu les effets de la crise. On lui doit une politique de relance de l'artisanat en médina et de promotion de coopératives agricoles, chapeautée par un office interprofessionnel des céréales pour réguler les cours. Cela ne suffit pas à enrayer les effets dévastateurs de la crise, amplifiés par le régime de la porte ouverte aux importations, quelque peu atténués, toutefois, par l'admission de contingents de produits agricoles de la colonisation (céréales, vins, agrumes) en franchise sur le marché métropolitain. La crise de la colonisation foncière est marquée, en 1934, par la marche sur Rabat des « colons tondus » qui se rasent la tête pour protester contre la saisie par les banques de leurs biens hypothéqués lorsqu'ils sont faillis. L'agriculture de subsistance résiste mieux à l'effondrement du cours des produits agricoles, mais reste vulnérable aux aléas de la météorologie. C'est le cas en 1937-1938, lorsque la disette se double d'une bouffée épidémique de typhus. Celle-ci durcit la politique hygiéniste de la résidence. On dispose des barrages filtrants sur les chemins de l'exode rural et on opère des « rafles sanitaires » dans les cafés maures, les fondouks et les premiers bidonvilles. On enferme les gueux porteurs de vermine dans des « camps d'arrêt, de triage et de refoulement », dont le sinistre intitulé parle de lui-même. À la fin des années de guerre, la conjoncture alimentaire et la situation sanitaire plongent dans un même mouvement. De 1939 à 1943 s'étaient succédé de très bonnes récoltes, si bien que le cheptel ovin et bovin enfle d'un quart à un tiers selon les régions. Puis, après une saison agricole piteuse en 1944, c'est la famine en 1945, à la suite d'une année sans pluie. La production céréalière s'effondre à 5 millions de quintaux – contre 20 millions de quintaux en année moyenne. Et le cheptel recule globalement d'un tiers. Les Marocains, déjà sévèrement contingentés pour le sucre et le thé, souffrent durement de sous-nutrition et, en ville, constatent amèrement la différence entre les rations de produits alimentaires de base (sucre, riz, lait, pâtes) dont disposent les Européens et les leurs. Dans les campagnes, c'est bien pis. Les surplus ont été réquisitionnés pour nourrir l'armée d'Afrique, mobilisée pour la campagne de Tunisie en 1943. Des dizaines de milliers de ruraux entament des marches de la faim sur Fès, Meknès et surtout les villes atlantiques. Au printemps 1945, on meurt dans les rues à Casa, comme à

Calcutta. Les fléaux épidémiques, qu'on croyait jugulés, reviennent en force. Le typhus s'installe de 1942 à 1945 et la peste surgit du Sud à la fin de 1944. Le protectorat essaie de la juguler en refoulant en tribu près de 25 000 quêteurs de pitance qui s'étaient agglutinés dans le grand Casa. Ce sont les sociétés de bienfaisance musulmane qui sauvent ces dizaines de milliers de misérables en organisant une active entraide communautaire. Les gens de peu encaissent stoïquement ces calamités. Leur manière de dire en fait foi. 1942 est l'« année des Américains », 1943 l'« année des bons » (de ravitaillement), 1945 sera l'« année des herbes ». Le concours des Américains s'avère décisif. Ils introduisent le DTT, qui permet une désinsectisation des miséreux bien plus efficace que le Crésyl ou le Fly-Tox. Ils vendent à bas prix au protectorat 400 000 quintaux de céréales pour réapprovisionner les stocks des sociétés de prévoyance indigène, de façon à réamorcer la prochaine campagne d'ensemencement céréalier. « Prévoyance indigène » : toute la lourdeur sémantique du colonialisme se concentre dans ce sigle méprisant. Selon les experts coloniaux, l'indigène, fataliste, est imprévoyant par nature. Il se ruine dans l'excès de dépenses somptuaires : équipement ostentatoire pour tenir son rang à la fantasia, achat frivole de bijoux en argent et de caftans brodés en fils d'or aux femmes de son gynécée, noces fastueuses pour épater son cercle de voisinage. Il est vrai que deux logiques d'usage de l'argent se font face et installent dans un malentendu culturel permanent techniciens de la colonisation et fellahs paupérisés par la lourdeur de l'impôt agricole[10].

L'incertitude de la conjoncture européenne dans l'avant-guerre et l'économie de rationnement de 1940 à 1946 enfoncent le protectorat dans un profond marasme. Jacques Berque l'observe dès son premier poste de contrôleur civil à el-Boroudj, chez les Beni Meskine, une tribu élevant des moutons des confins du plateau central. Faute de perspective, le protectorat tourne à vide et s'enlise dans la gestion triviale du quotidien[11]. Contrairement aux idées reçues, l'administration coloniale ne procède pas du Léviathan moderne. Elle exerce un contrôle élastique sur la chefferie caïdale et ses agents. Un contrôleur civil ou un officier des Affaires indigènes disposent d'un peloton d'au plus une vingtaine de cavaliers en burnous et mousquetons. Un poste ainsi planté dans une fraction de tribu de plusieurs centaines de tentes ou milliers de maisons en dur n'est qu'un fétu de paille quand fuse un relent de *sîba*. De fait, le contrôleur et ses adjoints techniques de passage (vétérinaire, médecin de groupe mobile sanitaire, technicien des eaux et forêts, contrôleur du *tertib*, l'impôt agricole) dispensent à dose homéopathique leur action modernisatrice qui se perd dans l'océan de la

paysannerie marocaine. Au mieux ce superviseur peut-il régulariser la gestion des caïds et de leurs adjoints, bref la moraliser un peu. Un fait anthropologique inaperçu est induit par le désarmement des gens en tribu. Auparavant, on devenait un homme quand on savait monter à cheval et tenir son fusil. Désormais, comme le déplore un chant berbère de l'Atlas, le tajine et le verre de thé ont tué la fierté virile des hommes. Un autre chant dit l'humiliation de passer sous la toise des *mokhazni* avant d'entrer dans le local où trône le caïd et officie *sidi el-hakem* (l'officier des AI). D'autres dits populaires jouent avec des métaphores concrètes : « Les Français aident les caïds à traire la vache marocaine » ou bien « Le caïd est le moulin, le roumi [chrétien], le ruisseau, les pauvres sont le grain : ils passent entre les meules. » Voilà qui ramène à de justes proportions l'impact du protectorat là où la colonisation foncière est inexistante. Entre les puissants et les gens de rien s'interposent les Français. On les tolère sans être dupes de leur discours civilisateur. À n'en pas douter, les gens sont soulagés par la disparition de la *sîba*, hormis quelques djicheurs professionnels auxquels les goums et le Makhzen des AI offrent un mince débouché. Le « Makhzen des Français » est craint et respecté parce qu'il éteint les haines claniques et rétablit la concorde entre des hameaux ou des douars qui se livraient à des guerres intestines cruelles et dévastatrices. Il est louangé quand l'officier, ou le contrôleur, fait du concret pour et avec les gens : ici le forage d'une source, là une bergerie coopérative ou un silo de réserve céréalière. D'où les sobriquets gratifiants qui s'attachent à certains agents du protectorat : *Bû ay'îun* (père des sources), *Bû khobza* (père du pain), etc.

Comme le déplore Jacques Berque en 1947, le Maroc devient le « pays de l'administration pure ». Ce passage de la très officielle *Encyclopédie du Maroc* l'atteste éloquemment : « On peut donc résumer comme suit la procédure législative en vigueur : un projet est établi par le service intéressé. […] Il est transmis au Secrétariat général du gouvernement (service de législation) puis soumis, si le résident le désire, au comité de législation. Le texte adopté par ce comité est renvoyé au service intéressé, qui doit le soumettre après nouvel examen s'il y a lieu, et visa du Secrétariat général du protectorat, à l'approbation du résident général. Le texte est ensuite transmis à la direction des Affaires chérifiennes pour être traduit et présenté à l'agrément du sultan et du grand vizir, qui le revêtent respectivement de leur sceau ou de leur signature[12]. » Quelle marge d'initiative reste-t-il au sultan, au milieu makhzénien et à l'élite bourgeoise nationaliste ? Les circonstances vont en décider : l'événement sera leur maître intérieur, pour paraphraser Emmanuel Mounier, leur contemporain.

Deux temps se succédèrent dans la maturation du nationalisme marocain. D'abord celui à claire-voie du second versant des années 1930, lorsque les membres du CAM, dissous par arrêté viziriel du 17 mars 1937, répliquent en fondant, en juillet, le Parti national pour la réalisation des revendications (*al-hizb al-watani li tahqîqi al-matâlib*). Mais Hassan el-Ouezzani ne supporte pas le leadership d'Allal el-Fassi et lance le Mouvement populaire (*al-haraka al-qawmiya*), plus confidentiel. Le « hizb » – comme on dit familièrement – est marqué par l'esprit des années 1930 : l'exaltation du chef et de la jeunesse, l'obéissance aveugle aux consignes du parti, un modèle de fonctionnement qui respire l'autoritarisme. Mais il n'est pas un duplicata de parti autoritaire fascisant européen. Il procède également du précédent confrérique. Le *za'îm* tient du *cheikh*, et ses partisans succombent au mimétisme des *ikhwân*. Le dévouement à la cause fait appel à l'esprit de sacrifice et s'enracine dans la culture du jihâd. D'ailleurs les gens du peuple tendent à assimiler le parti à une nouvelle confrérie et parlent des *hizbiyûn*, voire des *allaliyûn* (par référence à Allal el-Fassi). Leurs affinités avec l'esprit des années 1930 éloignent des Marocains leurs compagnons de route de la gauche non communiste. Ils leur prêtent de cultiver quelque connivence avec les régimes autoritaires qui ont le vent en poupe. Dans la zone Nord, la mouvance nationaliste se scinde également en deux pour des raisons qui tiennent aussi à des querelles de personnes plus qu'à des options idéologiques. Abd el-Khaleq Torres fonde, à la fin de juin 1936, le Parti des réformes nationales en liaison avec le CAM, et Mekki Naciri, au début de 1937, le Parti d'unité marocaine. L'un et l'autre entretiennent avec les dirigeants franquistes une proximité qui n'est pas seulement de circonstance.

Le « hizb » connaît l'épreuve du feu à l'automne de 1937. Il embraie début septembre sur une émeute spontanée à Meknès, à la suite du détournement d'une partie des eaux de l'oued Bou Fekran (alimentant le réseau local d'édifices religieux) à l'usage de colons. Premiers morts, premiers martyrs de la cause. L'effervescence gagne Port-Lyautey (Kénitra) et d'autres villes du pays. Des cortèges de protestataires enflammés se déroulent en pays berbère à Boulemane, dans le Moyen Atlas, et à Khemisset, en pays Zemmour. Noguès assigne les meneurs à résidence surveillée et déporte Allal el-Fassi au Gabon. À la fin d'octobre, il fait donner la troupe à Fès, où la colère gronde, sans causer mort d'homme, puis parcourt crânement la médina en s'entretenant avec ses habitants. À la déclaration de guerre, les nationalistes sont sur la longueur d'onde du

sultan. Ils se rangent sans broncher du côté de la France. Juin 1940 les plonge en état de sidération. On rapporte que Sidi Mohammed aurait pleuré en apprenant la demande d'armistice. Roger Le Tourneau, historien peu enclin à l'empathie pour le mouvement national, relate, en qualité de témoin, « que jamais les Marocains ne témoignèrent plus de sympathie aux Français que pendant l'été de 1940[13] ». La plupart des dirigeants du « hizb » (entre-temps relâchés) et Ouezzani éludèrent les offres de collaboration émanant des agents allemands. Ce qui ne signifie pas que Radio-Berlin et Radio-Bari n'aient pas eu d'effet sur la population marocaine. Le débarquement allié électrise les Marocains. Il introduit sur la scène publique Sidi Mohammed, jusque-là fort effacé. Le sultan avait pris ses distances avec Noguès en refusant net d'entériner au Maroc l'application de la législation antisémite en vigueur en Algérie et en témoignant publiquement de sa sympathie envers les juifs du Maroc. Ce faisant, il manifestait autant des qualités de cœur qu'un sens élevé de ses prérogatives de sultan. Les juifs, en tant que *dhimmî*, étaient ses sujets, et la législation française ne pouvait discriminer ses ouailles sans porter atteinte à sa souveraineté. Tout s'accélère lorsque le général Patton débarque sur le rivage atlantique. Il essuie, durant plusieurs jours, une vive résistance des troupes d'occupation, qui atteste le vichysme viscéral du milieu résidentiel en symbiose avec la colonie française. Le sultan refuse de suivre Noguès à Meknès et se maintient à Rabat, la capitale du royaume depuis 1912. À la conférence internationale d'Anfa, il prend mieux la mesure du changement de cycle historique déjà annoncé par la charte de l'Atlantique en 1941. En présence de Churchill, fort embarrassé, et en l'absence de Noguès, Roosevelt lui suggère à demi-mot le 22 janvier 1943 la perspective d'une étroite coopération technique et financière avec l'Amérique, qui aurait pour contrepartie un relâchement de la tutelle coloniale. Le sultan entre dans la peau de son personnage, comme s'il avait enfin compris le rôle historique qui lui était dévolu d'incarner l'aspiration d'un peuple à faire nation en s'émancipant de la tutelle étrangère. Il s'érige en *malik* (roi), jetant la défroque de sultan, qui fleure le vieux Maroc. Les nationalistes l'avaient préparé à assumer cette mue psychologique. Ne l'avaient-ils pas acclamé à Fès, dès 1933, au cri de *Yahya al-malik*, qui devient le cri de ralliement des Marocains à partir de 1953 et qu'un petit berger pousse encore en 1956 en courant après le car dans la montagne qui véhicule les Lacouture en reportage[14] ? Ne récupèrent-ils pas la fête du Trône, instituée le 18 novembre (date de la proclamation de Sidi Mohammed) par le protectorat ? C'est donc en étroite concertation avec Ben Youssef que les anciens ténors du « hizb » fondent, en décembre, le parti de l'Istiqlal (l'Indépendance) et

que 59 d’entre eux (dont une femme, Malika el-Fassi) lancent un manifeste demandant sans transition l’indépendance, le 11 janvier. Ce texte court, inondé par un sentiment d’urgence fiévreuse, comporte un argumentaire qui s’appuie sur la conjoncture mondiale pour exiger l’indépendance du Maroc, sous l’égide du roi, et sollicite Sa Majesté d’« établir un régime démocratique comparable au régime de gouvernement adopté dans les pays musulmans d’Orient ».

Une deuxième phase s’ouvre : celle du nationalisme à ciel ouvert. Il se propage à la vitesse du feu dans une atmosphère de tension d’espoir de libération, malgré la sévère répression qui s’abat à la fin de janvier sur le parti, interdit sous l’accusation fallacieuse de comploter avec les Allemands pour soulever la population contre les Alliés. C’est le temps où le parti istiqlalien sort des médinas et essaime ses cellules dans les campagnes du monde atlantique, remodelées par la colonisation agraire. L’Istiqlal entraîne avec lui désormais des mineurs, des dockers, des graisseurs d’autocars, des ouvriers agricoles et non plus seulement de petits artisans et boutiquiers paupérisés. Le nationalisme entame sa descente en direction des couches les plus déshéritées de la société marocaine. L’atteste l’entrée à sa tête exécutive d’hommes nouveaux tels que Mehdi Ben Barka, fils de *mokhazni*, et Abderrahim Bouabid, rejeton d’un ébéniste. C’est le temps où le nationalisme s’essaie au pluripartisme avec la création par Mohammed Ouezzani du Parti démocratique de l’indépendance (PDI), qui s’enracine dans la nouvelle bourgeoisie d’affaires à Casablanca. C’est aussi le moment où le Parti communiste, jusque là section régionale du PCF, se marocanise grâce à l’afflux de syndicalistes ouvriers et de membres de l’intelligentsia juive qui prônent le dépassement des communautés érigées sur le critère racial ou confessionnel. Le PCM est la seule formation politique à proposer un projet où il y ait une place pour tout le monde, hormis la couche des grands capitalistes et de la « féodalité » caïdale. La résidence tente de reprendre la main, mais se trompe d’époque sous la gouverne de Gaston Puaux, de 1943 à 1946. Elle répond aux questions posées par le Plan de réformes marocaines, comme si la guerre n’avait pas été un formidable accélérateur de l’émancipation des peuples coloniaux. Quatre commissions sont créées à parité entre Français et Marocains. On ne peut pas dire que la montagne accouche d’une souris. Mais on bute sur la question du maintien des droits pénaux des pachas et de l’équivalence entre le diplôme de fin d’études des collèges musulmans et le baccalauréat français, qui conditionne l’accès des jeunes Marocains à l’enseignement supérieur et aux grandes écoles en France. En somme, on maintient les gens de la base sous le joug d’une justice expéditive et les enfants de la bonne société

dans une filière scolaire en impasse. Eirik Labonne – éphémère résident général de mars 1946 à juin 1947 – était un homme d'une tout autre envergure. Il engage le protectorat dans une sorte de New Deal pour trouver une alternative à la perspective ouverte par l'Istiqlal. Sa politique consiste à créer des sociétés mixtes panachant du capital chérifien et des fonds privés, avec une part incompressible réservée aux Marocains, et à doper à force d'investissements étatiques le boom des industries minières et d'équipement. Ce capitalisme organisé est assorti d'une démocratie du travail, et Labonne encourage ouvertement les ouvriers marocains à se syndiquer à la CGT. De même pousse-t-il au passage de l'hygiénisme autoritaire quadrillant les foules à une médecine du travail préoccupée de suivi individuel et il engage la reconversion de la direction de la Jeunesse, un héritage de Vichy, en une organisation qui vise à former des cadres à tous les étages de la société. Réformer une société coloniale bloquée tenait de la gageure. Les nationalistes boycottent courtoisement un planiste qui est aussi un vrai libéral, c'est-à-dire qui vide les prisons de leurs détenus politiques et affrète l'avion de la résidence pour ramener du Gabon Allal el-Fassi. Philippe Boniface, le manitou de la direction des Affaires politiques, que Labonne démantèle, lui tire dans le dos. Il laisse des tirailleurs sénégalais, à la suite d'une obscure histoire de femmes, se déchaîner à Casa et faire feu impunément sur la foule d'un quartier populaire. Nous sommes le 7 avril 1947. Le 10, à Tanger, Sidi Mohammed, outragé, souligne l'arabité du Maroc et son attache à la Ligue arabe. Il omet de faire allusion au lien ombilical du pays avec la France. Il s'affirme comme le leader de la nation en marche. C'en est trop pour les prépondérants et Paris. Labonne est rappelé. Juin débarque d'un croiseur de guerre et se rend au palais royal en grand uniforme. On entre dans la phase du conflit au sommet entre la résidence et le palais, qui prélude à l'affrontement dans la rue entre les deux communautés, l'européenne et la musulmane, les juifs étant coincés dans un entre-deux de plus en plus problématique.

1947-1955 : le protectorat en perdition

Alors que s'ouvre un cycle nouveau de l'Histoire (la décolonisation : le terme surgit au début des années 1950), le paysage socio-économique du Maroc à partir des années 1940 se modifie à une vitesse précipitée, bien enregistrée dans l'enquête collective portant sur la naissance du prolétariat marocain inspirée par

Robert Montagne[15].

LA MUE DU MAROC

En 1950, Mohammed V constate que le costume taillé pour les Marocains par le protectorat est devenu trop étroit et qu'il va falloir en changer. En effet la métamorphose du pays en un quart de siècle est saisissante. Dessinons-en les traits constitutifs.

Première mutation spectaculaire : la croissance démographique de la population marocaine et l'ampleur de l'exode rural. En zone sud, le recensement de 1936 dénombre 6 millions de Marocains, dont 160 000 juifs. Celui d'avril 1952 enregistre 7,6 millions de Marocains (8,7 millions en incorporant la zone nord), dont 199 000 juifs. Cela représente un gain de 26 % et un taux d'accroissement annuel moyen de 1,6 %, inférieur à celui de l'Égypte ou l'Algérie, qui dépasse 2 %. Durant le même laps de temps, la population européenne double : 410 000 hommes en 1951 en zone sud (545 000 en incluant la zone espagnole), contre 205 000 en 1936. Elle a beau s'accroître plus vite du fait de l'immigration, elle demeure une minorité, puisqu'elle se limite à 5 % de la population globale en 1952 et à 16 % de la population urbaine. Elle se concentre sur le littoral atlantique : 65 % à Casa, Rabat, et Port-Lyautey (Kénitra). Cette inflation du nombre des hommes s'accompagne d'une redistribution de leur répartition qui accentue le phénomène préexistant de remontée des hommes du Sud montagneux ou prédésertique vers le Nord-Ouest atlantique et de descente des Rifains sur Tétouan, Tanger, Fès ou vers l'Algérie, avec un flux migratoire saisonnier à l'époque des moissons et des vendanges. L'enquête poursuivie de 1948 à 1950 par les services de la résidence et coordonnée par Robert Montagne aboutit au constat qu'un million d'hommes ont quitté leur lieu d'origine entre 1920 et 1950. Une partie notable se fixe autour des fermes de colonisation ou dans les bourgades minières telles que Djerada et Zellidja dans l'Oriental ou Khouribga et Louis-Gentil, deux villes phospatières qui champignonent à l'ouest à partir de rien. Mais Casablanca, qui s'accroît de 165 % entre 1936 et 1952, absorbe le gros de l'exode rural. Les cités de l'intérieur, qui abritaient 54 % de la population citadine en 1921, n'en retiennent plus que 40 % en 1952. La politique de Lyautey pour retarder la rupture d'équilibre entre la médina et la ville neuve est balayée, mais la ville nouvelle est submergée par une émigration de détresse qui produit d'énormes *derb* et cités de transit dès le milieu des années 1930. À Casabanca, les bidonvilles de Ben

M’sik, Carrières centrales et Derb Ghalef concentrent sur des surfaces exiguës près de 150 000 ruraux brutalement « dépaysannisés ».

Cet exode rural massif est rendu possible par les conditions de sécurité instaurées par le protectorat : foin de la *ztâta* et a fortiori du permis de circuler. La liberté de mouvement est le premier droit conquis de facto par les pauvres sur le protectorat. La révolution des transports amplifie le phénomène. La circulation ferroviaire est dopée par l’instauration d’une quatrième classe, qui assure les trois quart du trafic des voyageurs en 1938. Elle aboutit à un compartimentage ethnique implicite avec la création de « salles d’attente d’un type spécial » comprenant un préau abrité, une cour avec fontaine et vasque, un café maure en guise de buvette : bref un espace à part pour les « meskines » – sans que cela offusque la bourgeoisie nationaliste, qui voyage en classe supérieure. Du fait du développement rapide du réseau routier (6 000 kilomètres de routes principales en 1955 contre 2 900 en 1920), l’autocar connaît une croissance encore plus soutenue. On en décompte 625 en 1930, 2 631 en 1955 (305 en zone nord). Certaines compagnies, tels les cars Laghzaoui, véhiculent exclusivement des Marocains pour desservir des souks. Les autres, comme la CTM, ont une clientèle hybride, mais l’usage est d’installer les Européens en tête de car. Le chauffeur est colonial et le graisseur indigène. Mais plus encore que de discrimination ethnique, il conviendrait de parler de cohabitation conflictuelle entre des modes de circulation sur les routes qui imbriquent des temporalités successives comme dans une pâte feuilletée. Sur les pistes aménagées latéralement à la chaussée, hommes et femmes se rendent au souk ou au bureau des AI, juchés sur leur mule ou leur âne. Sur la route, des charrettes cohabitent avec de grosses cylindrées américaines et des voitures françaises moins allurées. L’introduction de l’automobile déplace les normes du mode (wébérien) de domination charismatique. On glisse de l’exhibition de soi paradant à cheval à l’exposition de soi conduisant son engin motorisé. Car savoir conduire une voiture, c’est savoir *se* conduire dans la société moderne. Si le plébéien Bourguiba débarque à cheval pour son retour en gloire à Tunis, Mohammed V s’affiche debout sur le capot de la Chevrolet à l’arrêt qui l’a véhiculé de l’aéroport de Salé au centre de Rabat le 16 novembre 1955[16].

Le désenclavement des esprits est non moins saisissant. Autrefois les Marocains se tenaient au courant de l’actualité au souk ou à la mosquée. Désormais l’information vient à eux grâce à la multiplication des postes de TSF. Le nombre de postes déclarés appartenant à des Européens passe de 21 554 en 1935 à 128 702 en 1955. Durant le même intervalle, il monte en flèche de

1525 à 205 480 chez les Marocains (en zone sud). Ajoutons que le journal en langue arabe ou en français maille des réseaux de lecteurs malgré un régime de la presse restrictif et cauteleux, qui n'est pas sans évoquer la France de la Restauration[17]. Dans les quartiers populaires, on voit, sous un lampadaire, un lettré lire à haute voix le soir le journal du jour à un cercle d'auditeurs qui reconstitue la *halaqa* de jadis. À l'intérieur des grandes maisons patriciennes de Fès, les femmes recluses se tiennent au courant des *akhbâr* (nouvelles du jour) grâce aux radios émettant en arabe. Et les échoppes dans les rues des médinas et faubourgs prolétariens bruissent de rumeurs véhiculées par le on-dit chauffé à blanc par l'écoute de la radio et la lecture de la presse. La ville liseuse se transporte à la campagne. Les cars acheminent des ballots de journaux jusque dans les bourgades les plus reculées et le courrier assuré par des écrivains publics se multiplie pour relier les membres des familles disjointes par l'exode d'un père, d'un fils à Casa ou Gennevilliers (on compte environ 50 000 Marocains en France en 1955). La diffusion en grand de la photographie et des cartes postales fabrique un imaginaire commun : portrait d'Allal el-Fassi dans des échoppes et photo de la famille royale dans des cahutes de bidonvilles. La communauté imaginée, qui conditionne la fabrique de la nation, se forge non plus seulement épaule contre épaule à la mosquée ou au souk, mais dans la lecture silencieuse des mêmes journaux, l'écoute des mêmes nouvelles radiophoniques et la démultiplication des modes d'accès à une conscience politique.

Cette métamorphose de la société est accélérée par une deuxième vague de croissance économique au lendemain de la guerre. Comme dans les années 1920, elle est soutenue moitié par l'investissement public, moitié par l'apport des capitaux privés. L'investissement public soutient toujours l'équipement infrastructurel du pays, mais il change de configuration. Le Maroc avait été un substitut des emprunts russes après 1914. Ce n'est plus le cas. Les souscripteurs des emprunts obligataires de 1914, 1920 et 1929-1933 ont été remboursés en monnaie fortement dépréciée du fait de la fonte de la valeur du franc-or à partir du franc Poincaré. Entre 1934 et 1944, le titre des emprunts marocains perd 72 % de sa valeur en monnaie constante. C'est désormais l'État métropolitain qui injecte des crédits pour le développement économique et social du Maroc. Ils proviennent à partir de 1949 de crédits alloués par le FME (fonds de modernisation et d'équipement). En plus du recours à la métropole, le Maroc finance son développement en prélevant sur son budget en grande partie financé par le *tertib*, c'est-à-dire par le fellah. Mais la part du financement local des

investissements publics s’abaisse de 70 % à 46 % de 1949 à 1955[18]. Les crédits alloués au budget de fonctionnement diminuent considérablement au profit des dépenses d’équipement économique et social. C’est le temps des grands (à l’échelle d’un pays méditerranéen subaride) barrages, dont celui de Bin el-Ouidane et d’Imfout sur l’Oum er-Rebia, et des premiers périmètres d’irrigation à l’intention des fellahs. L’office des irrigations des Beni Amir dans le Tadla en est le prototype expérimental : mélange de volontarisme kolkhozien et de planisme souple à la façon de la Tenessee Valley Authority. Les agro-techniciens du protectorat voient grand et s’inspirent des expériences en vogue au temps du monde bipolaire américain et soviétique. L’expérience des secteurs de modernisation du paysannat s’inscrit dans la même perspective. À l’origine, il s’agit de « hisser la jmâ’a sur le tracteur », bref de revivifier l’antique tradition associative maghrébine et l’associer au machinisme. Le tracteur est défini comme un « khammès à chenilles », selon Julien Couleau et Jacques Berque, poisson-pilote d’un think tank à la direction des Affaires politiques auprès de la résidence. Berque veut produire un électrochoc et postule que la révolution agricole au Maroc sera totale ou ne sera pas. De fait, l’expérience se heurte à l’opposition des colons, privés de leur rôle d’agents exclusifs de la modernisation agricole, et des fellahs, renâclant en face d’innovations qui leur tombent d’en haut. Elle se limitera à la création de coopératives de prêt de machines agricoles aux communautés gérant des terres collectives sous haute surveillance administrative. Il n’empêche. L’État investit en faveur des Marocains déshérités. Il se lance en ville dans un programme de durcissement et d’assainissement des bidonvilles. Il construit un habitat à bon marché pensé à partir des attentes des néo-citadins. La cité expérimentale d’Aïn Chok à Casa en est l’illustration et l’alibi pour étayer la propagande de la résidence. Une soixantaine d’assistantes sociales, formées au pays au cours de stages de haut niveau intellectuel, interviennent à Casa dans des blocs médico-sociaux ouverts dans les faubourgs ouvriers. Ce travail social qui anticipe sur ce qui se fera en métropole mérite d’être mis en exergue[19].

L’investissement privé ne poursuit pas les mêmes objectifs, même si un patronat social tend à succéder à la génération des pionniers qui tenaient du *merchant adventurer* d’avant 1912 et dont Jean Épinat, le fondateur de l’Omnium nord-africain, en 1919, constituait le prototype. Le Maroc a la réputation d’être la petite Amérique de la France et on n’y est pas regardant sur l’origine des capitaux. Si bien qu’il est inondé par l’argent de la peur : fortunes acquises sous Vichy par des trafiquants s’adonnant au marché noir et placements

préventifs de capitalistes redoutant l'arrivée de l'Armée rouge à Paris ou le retour du PCF dans la conduite des affaires de l'État. De très grosses usines surgissent, telles la Société des chaux et ciments et la Cosuma, qui raffine le sucre, dans le quartier de Roches-Noires à Casa. Mais les investissements privés privilégient le secteur minier et immobilier, l'agroalimentaire et les sardineries à Safi et Agadir, où les établissements Carnaud s'installent en force. La Banque de Paris et des Pays-Bas est moins esseulée au Maroc, même si elle consolide son emprise tentaculaire en rachetant en 1950 l'Omnium nord-africain à Épinat et trône dans le secteur minier (Bou Arfa et Bou Azzer), plus juteux. Le holding de la Compagnie marocaine échafaudé par cette banque contrôle la Compagnie des chemins de fer du Maroc, l'énergie électrique du Maroc, la Société chérifienne d'industrie ferroviaire, la société d'habitations du Maroc, la compagnie immobilière franco-marocaine, les Moulins du Maghreb, les Brasseries du Maroc, France auto, les Transports automobiles du Sous, etc. Il est vrai que Schneider n'est plus seul à lui tenir la dragée haute avec la Compagnie marocaine, qui avait obtenu l'adjudication du port de Casa en 1913 et réalisé un port que tout le monde s'accordait à l'époque à juger proportionné à la mégalomanie du résident. La Banque de l'Indochine, Rothschild, l'Union Générale, Gradis, Peñarroya, le groupe Walter à Zellidja, Morgan, la banque américaine, prennent place sur le marché marocain et peuplent les immeubles géants qui donnent à Casa une allure de Chicago. Du très beau monde : le Maroc est à la mode et on ne s'offusque pas de l'économie administrée du protectorat, qui lance successivement deux plans quadriennaux. Le premier, de 1949 à 1953, donne la priorité à l'infrastructure. Le second met l'accent sur l'hydraulique et la vulgarisation agricole, mais aussi l'habitat populaire et le médico-social de 1954 à 1957.

À partir de 1952, patatras ! L'investissement, sans être mis en berne, décélère, comme si l'État-entrepreneur et les hommes d'affaires pressentaient la fin du protectorat. De 1952 à 1957, le niveau global des investissements baisse de moitié en valeur constante. Quant au budget d'équipement, il correspond à 87 % des dépenses du budget de fonctionnement en 1950, mais tombe à 24 % en 1957. Il n'empêche : le secteur moderne, à l'indépendance, a belle allure et, au dire de Mehdi Ben Barka, fait l'admiration des dirigeants du tiers-monde qui se pressent au Maroc.

La société européenne, fluide au départ, se clive progressivement en groupes sociaux aux arêtes vives. Entre un ouvrier ou contremaître espagnol vivant dans le quartier populeux du Maarif à Casa et l'industriel installé dans sa villa à l'architecture à la Le Corbusier sur la colline d'Anfa, il y a un abîme. De même qu'entre un gros colon implanté en Chaouïa et la tenancière d'une gargote au carrefour d'une route secondaire et d'un chemin de colonisation dans la trouée de Taza. Une classe moyenne plus consistante qu'en Algérie, s'ossifie. Elle a pour épine dorsale l'important fonctionnariat que génère un régime d'administration directe à outrance. En un mot, la minorité européenne au Maroc fait moins peuple qu'en Algérie et d'ailleurs le revenu moyen d'un Européen est supérieur en 1950 à celui de la métropole et bien plus encore à celui des Français d'Algérie. Mais fait-elle communauté ?

Entre 1918 et 1942, elle se clive entre droite et gauche. Les Croix-de-Feu et le Parti populaire français de Doriot mordent sur le colonat et les petits entrepreneurs. L'antisémitisme fait rage, comme en Algérie, avec pour finalité de partager avec les musulmans un bouc émissaire. Pétain ravit la majorité des Français, parce qu'entre l'idéologie coloniale et celle de Vichy il y a bien des affinités électives. Les fils sauveront l'honneur perdu des pères. Enrôlés en 1943 dans les spahis, les tirailleurs, l'armée d'Afrique, ils seront nombreux à mourir au champ d'honneur de la campagne de Tunisie en 1943, à la guerre outre-Rhin en 1945. Mais l'autre tendance de l'esprit public existe. Sur la gauche de la gauche coloniale se crée une mouvance agissante, qui s'adosse sur un mouvement ouvrier combatif et pratique l'anticolonialisme le dos au mur[20]. Elle est vivifiée par l'afflux de réfugiés espagnols antifranquistes et subit de plein fouet la répression du régime de Vichy. Les communistes étrangers sont enfermés avec plusieurs milliers de réfugiés juifs d'Europe centrale dans des camps de travail forcé : par exemple pour construire le chimérique Transsaharien, une utopie à la Jules Verne qui tourne à l'obsession chez les vieux coloniaux. À partir de 1952, on enregistre l'expulsion en France de dizaines de militants protégés par la nationalité du vainqueur, et d'abominables sévices (supplice de la baignoire et de l'électricité) sont infligés à des syndicalistes marocains membres du PCM. Exsangue, la gauche extrême laisse la place aux « libéraux » dans la phase finale du protectorat. Ceux-ci appartiennent à la fraction aisée de la classe moyenne. Ils feront entendre leur voix avec le Manifeste des 75 en 1955, qui dénonce la dérive policière du protectorat. Leurs chefs de file sont Antoine Mazella, journaliste à *Maroc Presse*, et le docteur Delanoë, fils d'une doctoresse prisée par Lyautey, qui avait contribué à adapter

la médecine infantile à la demande des femmes marocaines.

Existe-t-il un conflit de génération au sein de la colonie française ? Peut-on opérer une distinction tranchée entre la génération des primo-arrivants, qui auraient été des pionniers mêlés au peuple marocain dont ils parlaient la langue, et la génération des héritiers, qui auraient vécu abrités du monde indigène, dans le chaud cocon des villes neuves, en exploitant la rente du premier protectorat ? et pour qui les Marocains se limitent à leur femme de ménage (fatma) et au yaouled vendeur de journaux et cireur de bottes en ville européenne ? C'est ce que sous-entend la tradition orale qui idéalise les « vieux Marocains » et soutient qu'autrefois on venait au Maroc pour servir, aujourd'hui pour s'enrichir. Ce ne paraît point être le critère le plus probant pour scinder la société coloniale en deux. En réalité, il y a les coloniaux et les colons. Les premiers sont de passage, les seconds restent. Les coloniaux sont des officiers qui ripent d'une garnison au Maroc à une autre en Indochine ou sur le Rhin, des professeurs qui entament leur carrière au Maroc et la terminent en France, des cadres de l'économie qui séjournent au Maroc le temps de développer une affaire ou de mener à terme un chantier, puis poursuivent ailleurs l'exercice de leur profession. Ceux-là sont des Français *au* Maroc. Les colons sont ancrés dans le pays. Après 1945, ils constituent une deuxième génération, qui se sent de trop dans un pays où monte la passion nationaliste. Exemplaire s'avère ce récit de vie où un ancien du Maroc raconte comment il prit conscience de sa francité après 1945, le jour où ses copains marocains avec lesquels il jouait au foot sur un terrain vague décidèrent que dorénavant on composerait les équipes sur le critère de l'appartenance ethnique : les uns contre les autres, et non plus par affinités électives[21]. Cette jeunesse revendique l'appellation de Français *du* Maroc. Elle aura le sentiment d'être lâchée par la métropole à partir de 1953 et connaîtra le même cheminement que les jeunes gens qui, en Algérie, basculèrent en 1960 dans l'O.A.S. L'étymologie la plus probable de « pied-noir » traduit bien ce complexe d'abandon propice à des réflexes de desperados. Des jeunes d'un quartier de Casa virent vers 1953 un western où une tribu indienne résistait désespérément aux Blancs. Elle portait le nom de « Pieds-Noirs ». Leur bande adopta ce nom pour sigle par esprit de dérision et ses membres s'identifièrent au destin de cette tribu privée d'avenir. Qu'elle soit véridique ou fantasmée, cette histoire traduit bien l'inconscient d'une portion de la deuxième génération des Français nés au Maroc. Les Français de passage considérèrent avec effarement cette montée d'un état d'esprit sudiste. Un diplomate affecté à la résidence écrit à François Mauriac qu'il n'a pas changé d'ambiance historique en étant muté de Belgrade à Rabat :

d'un régime autoritaire à l'autre[22].

Qu'ils soient présents ou absents, les Marocains assiègent l'univers mental des Français. La majorité de ces derniers souscrirait volontiers à cette apostrophe lancée à la fin des années 1920 aux Jeunes-Marocains par Urbain Blanc, secrétaire général du protectorat : « Vous serez indépendants le jour où vous saurez construire une locomotive qui marche. » A fortiori partagent-ils le verdict de Boniface sur l'Istiqlal : « Ce n'est rien. Zéro. Quelques intellectuels avec des idées vaseuses sur la démocratie et la Révolution française. » (*L'Observateur* du 4 juin 1953). Mais une minorité résolue, imployable dans ses convictions de chrétiens évangéliques ou d'humanistes révolutionnaires, partage l'optique du père Peyriguère, qui vit à la marocaine dans un ermitage à el-Kbab, dans la montagne berbère. Ce franciscain adresse à un ami le 1er décembre 1952 ce cri de révolte : « Ce peuple très noble, si poli, si courtois, a une faim terrible d'être respecté et d'être aimé. Et il a été traité en bicot ; il l'est plus que jamais. » De l'arabe s'insinue dans le parler des Français du Maroc, mais dans quelle proportion ? Par le véhicule du français dialectal d'Algérie ou par emprunt à la *dârija* dont les Français frottés de contacts avec le peuple marocain sont imprégnés ? C'est par les Français d'Algérie, qui fournissent un quart de l'effectif de la colonisation terrienne et un fort contingent de sous-officiers et commis du protectorat, que s'infiltrent le sabir des chantiers et des casernes et la langue crue du sexe en francarabe. Et puis apparaissent des tournures spécifiques au Maroc, influencées par la morphologie de la langue arabe : « Dans un mois je pars militaire », « On va se marier » (on va s'arranger pour le prix), « Je fais l'école » (je vais à…). Mais selon André Lanly, la majorité des Français arrivaient de métropole avec un a priori favorable envers les habitants du Maroc et leur langue. Ils se piquaient d'emprunter à l'arabe des mots et des tournures « avec une certaine fierté de néophytes[23] ». Alors qu'en Algérie un langage parsemé de mots arabes passait pour débraillé et vous déclassait. Relevons quelques mots arabes qui passent dans le langage local et sont propres au parler des Français du Maroc : *fabor*, emprunté par les Marocains à l'espagnol et qui est l'équivalent de bakchich, *flûs* pour dire les sous, *caïda* pour signifier la coutume, *hassani* pour marquer la vétusté, *macache*, dérivé de *ma kaïn-sh* (il n'y a pas) pour éloigner un quémandeur trop pressant, etc. La trousse de survie de l'Européen immergé en milieu marocain est ainsi criblée de mots rudoyant l'indigène : *aji* (viens !), *skût* (tais-toi), *sir* (va-t'en), *jib* le *flûs* (donne-moi l'argent), etc. L'arabe de survie du colon est la langue du maître truffée d'interjections trahissant l'asymétrie du rapport colonial. Mais on peut aussi

mettre en exergue le fait que les Français du Maroc assimilent plus ou moins le lexique de la civilisation matérielle du Maroc. Deux coupures de journaux l'attestent en version vulgaire : « En médina de Fès, une patrouille d'assès commandée par un moqaddem ouvre le feu sur un kiffeur » (*Courrier du Maroc*, 4 mars 1955) ; « Un kanoun renversé met le feu à une nouala » (*Écho du Maroc*, 17 juin 1956). En version châtiée, ce sont les mots pour désigner les paysages, l'architecture, le vieil Empire chérifien, un art de vivre autochtone, qui fabriquent une vision stéréotypée du Maroc saupoudrée d'orientalisme délicat. Cette représentation ne manque pas d'allure et forge une imagerie touristique du pays et de ses habitants qui survivra au protectorat. L'incomparable Delacroix était passé par là, puis Matisse à Tanger et, à Marrakech, Majorelle, plus prosaïque. Une pléiade d'écrivains tels que Pierre Loti, André Chevrillon, les frères Tharaud cultivent le genre de l'« exote » s'adonnant à l'exaltation de l'autre dans sa méconnaissance. Ajoutons pour faire bonne mesure Walter B. Harris et son best-seller de 1921 traduit sous le titre de *Le Maroc disparu*. Les Français se forgent une certaine idée du Maroc, une représentation toute faite qu'ils légueront en partage aux Marocains après 1956. Ils sélectionnent une série de villes étapes (les « cités impériales » de préférence) et d'arrêts sur paysage (par exemple Ito et le cèdre Gouraud dans le Moyen Atlas), qui constituent le tour du Maroc se renfermant en boucle, avec pour point extrême Goulimine, aux portes du Sahara occidental. Le grand tour comprend déjeuners champêtres, *diffa* caïdales, séances de musique berbère. Ces morceaux choisis se muent en lieux de mémoire. Les Français les intériorisent à l'école, de sorte que le Maroc devient leur pays, comme les métropolitains s'approprient la France à travers les images de la tour Eiffel et de l'Arc de triomphe, du viaduc de Garabit, du cirque de Gavarnie, de la mer de glace à Chamonix et de la pointe du Raz. Les timbres très stylisés émis par le protectorat contribuent également à fixer un imaginaire collectif que les Marocains hériteront et qui reste opératoire. De même, les affiches touristiques et les cartes postales donnent peut-être dans le pittoresque, mais rarement dans l'exotisme vulgaire, encore moins dans l'érotisme graveleux, si ce n'est une ou deux images consacrées au Bousbir, énorme cité bordelière, dont la municipalité de Casa s'enorgueillit d'avoir fait une réalité urbanistique d'avant-garde. Mais comme le Français s'expatrie mal, on multiplie les comparaisons avec la mère patrie pour qu'il dispose de points de repère afin de s'y retrouver dans le labyrinthe de signes émis par le Maroc, ce « pays de contrastes », comme on se plaît à le souligner. C'est ainsi que le Moyen Atlas est comparé tantôt au Jura, tantôt à l'Auvergne, qu'Asni, au-dessus de Marrakech,

est le « Chamonix de l'Atlas », que Boulmane au pied du Tichoukt est « un riant pays qui rappelle la Provence », etc. Mais, quand il faut vanter l'« œuvre française au Maroc », c'est alors la référence aux États-Unis qui s'impose. Rabat, capitale administrative, est une Washington marocaine, le Gharb, une Californie française. Et comme il faut bien rêver, on joue de l'appel du Sud, et on célèbre « l'euphorie saharienne, cette sensation à laquelle nul n'échappe, qui est véritablement une renaissance, une résurrection », selon l'austère article « Maroc » dans l'*Encyclopédie coloniale* (p. 503).

La société marocaine évolue à un rythme différencié selon les lieux et les milieux. Elle ne réagit pas uniment face à la communauté européenne. Dans l'intérieur steppique et montagnard du pays, le colon est une rareté statistique et les agents du Makhzen masquent le *h'akem* (officier des AI) et le *murâqib* (contrôleur civil), que l'on salue craintivement en portant sa main à la hauteur de son couvre-chef, comme à l'armée. Mais on commence à connaître un peu mieux le *nesrani* (le nazaréen : terme non péjoratif) grâce aux anciens combattants et aux émigrés. Les anciens combattants représentent plusieurs dizaines de milliers d'hommes après 1945. Ils sont 70 000 à avoir été engagés dans l'armée d'Afrique entre 1943 et 1945 et 20 000 à participer à la guerre d'Indochine. Or, les « retours au pays » représentent une minorité entraînante dans nombre de tribus du Maroc central et montagnard, les plus gros pourvoyeurs de supplétifs, *mokhazni*, goumiers et tirailleurs. Chez les Beni Ouaraïn, les Marmoucha, les Aït Tserrouchen du nord-est du Moyen Atlas, ils constituent une micro-société qui façonne l'esprit public. Les vétérans de la Seconde Guerre mondiale ne réendossent pas volontiers le personnage de l'indigène indéfectiblement attaché à la France. Ils ont défilé victorieusement à Rome, Marseille et Strasbourg et tenu garnison outre-Rhin. Bref, ils ont épousé la vision du vainqueur et changé de look et d'univers mental. Ils n'ont plus peur de dénouer la *chikaya* (la chicane) d'un de leurs parents en enjambant le Makhzen local et en s'adressant directement à *sid al-kapt'an*. Ils n'obéissent plus aux *imgharen*, ces grands anciens qui cultivent l'autorité de la tradition. Ils sont hors sol. Et le séjour en Indochine leur élargit encore l'horizon. Les Viêt, ces ennemis de la France, ne sont-ils pas des colonisés comme eux, des exemples de conduite ? Les émigrés n'ont pas encore coupé le cordon ombilical avec le pays natal et, là où ils travaillent, ils absorbent avec parcimonie la civilisation matérielle de l'autre : radio, vélo, lit, buffet, vêtements de fortune achetés à la *joutiya* (le marché aux puces), une carte postale du pays, l'effigie de Sidi Mohammed, le souverain, ou de tel chanteur égyptien à la mode épinglée au mur

de leur baraque en bidonville. Il en est de même des ouvriers agricoles qui s’agglutinent autour des fermes coloniales ou qui remontent en colonne processionnaire du revers méridional du Haut Atlas, la faucille en bandoulière, pour moissonner dans les plaines atlantiques. Aux ouvriers non qualifiés en ville (250 000) comme aux journaliers agricoles (environ 150 000 en comptant les saisonniers), le capitalisme colonial fournit la pitance, alors qu’en métropole s’opère la *ghurba* (l’émigration à l’ouest) d’environ 50 000 Marocains pour la *shûrbâ* (la soupe). Mais il leur garantit aussi une sécurité incomparable par rapport à la condition de berger, de khammès, de *‘abîd*. Car le capitalisme colonial tempéré par le paternalisme est un stade de production supérieur au mode de production archaïque. On le saisit sur le vif dans les ksours de la haute Moulouya métamorphosés par les 2 000 emplois créés par les mines de plomb d’Aouli et Mibladen. Des chansons des années 1940 révèlent la valorisation croissante du *zufri*, mot ambivalent signifiant ouvrier, célibataire et voyou, relève Amina Aouchar dans une remarquable étude historique portant sur la région de Midelt[24]. Là comme ailleurs, la cigarette devient un emblème de la modernité pour les jeunes, malgré la réprobation des anciens. Avant 1912, un adolescent devenait adulte en rasant sa natte, depuis lors il le devient en commençant à fumer.

La ferme coloniale, le chantier routier, l’usine, c’est l’apprentissage du salariat, de l’horaire fixe et l’obtention de l’accès aux soins et la garantie d’un minimum vital. La découverte de l’univers des Français fonctionne comme un exotisme à l’envers. Avec toute une gamme de réactions qui oscillent entre l’indifférence résignée, l’attraction mimétique et le ressentiment offusqué : en un mot, l’amour/haine. Le mimétisme fonctionne à plein dans des lieux inattendus. Des prostituées attachées au Bousbir, à Casa, s’imprègnent des films américains des années 1940. Elles cultivent un look de bombe sexuelle à la Rita Hayworth et s’identifient à la merveilleuse Ingrid Bergman : plastique explosive et cœur sensible. C’est donc un rapport passionnel, qui consume ses protagonistes : les hommes plus que les femmes. Colons et sujets colonisés désirent la femme de l’autre, mais leur libido s’exaspère de ce qu’ils ont tacitement exclu leurs femmes du marché matrimonial, où aurait pu se jouer un métissage. Leur relation est une affaire entre hommes, où le machisme méditerranéen dicte les comportements. Le Maroc est à l’instar du reste du Maghreb colonisé : le pays de l’élan frustré, comme l’a pointé Jacques Berque avec un brin de complaisance. C’est vrai là où les deux communautés se jouxtent. Car ceux qui ne se voient jamais du fait de la ségrégation spatiale s’accommodent fort bien de

cette étanchéité charnelle. Ce sont des chanteurs égyptiens et les princesses de la famille royale, qui font rêver les dernières femmes vivant la claustration à l'intérieur de la *dâr* ancestrale à Fès. Ce sont des officiers ou professeurs fraîchement débarqués de métropole qui séduisent les femmes de la *gentry* coloniale. Quant aux deux petites bourgeoisies, elles s'épient, se regardent en chiens de faïence et se replient sur un quant-à-soi hérissé de préjugés comme le crocodile d'écailles. Les enfants se mélangent parfois dans la rue et la cour de la ferme, mais chacun, l'adolescence venue, est réassigné à sa communauté d'origine par les mères inquiètes. Les maisons closes sont là pour satisfaire les désirs inassouvis. Les jeunes nationalistes y vont goûter la femme européenne : une thérapie contre l'humiliation coloniale. Des Européens se dépaysent au Bousbir avec les filles du bled parfois vendues par des parents indélicats à la *'amîna* de la corporation des cheikhates. Quant aux rares mariages mixtes, ils heurtent les bien-pensants des deux bords et sont souvent le fait d'officiers français et marocains, car l'économie libidinale rigidifiée par la barrière coloniale durcit la frontière entre communautés.

Les Marocaines, qui tiennent la société citadine debout, sont invisibles et leur mutation reste silencieuse. Ce sont par exemple les ouvrières répudiées ou veuves, qui travaillent dur dans les conserveries de poisson, élèvent seules une ribambelle d'enfants et sont les meneuses de jeu dans les *jmâ'a* informelles que des contrôleurs civils essaient de réactiver dans les bidonvilles pour ralentir la corrosion du lien social. Le type de la « femme et demie » (*mra' u-nûs*) ou mère courage personnifie le Maroc, qui s'éveille à la barbe du protectorat et dans le dos de la bourgeoisie fassie émigrée à Casa pour monopoliser l'importation et la redistribution des cotonnades, du sucre et du thé.

DÉPOSITION ET RETOUR EN GLOIRE DE SIDI MOHAMMED (1953-1955)

L'étonnant, c'est qu'il ait fallu attendre le 20 août 1953 pour que le sultan de l'Istiqlal soit conduit manu militari par le général Guillaume (le résident général) du palais royal à l'aéroport de Rabat, d'où il est embarqué dans un DC 3 en compagnie du prince héritier, Moulay Hassan, à destination de la Corse et déporté à Madagascar. Le coup de force avait été préparé dès 1947 par Juin et ses conseillers favoris, Philippe Boniface et Marcel Vallat, le directeur de l'Intérieur. Ces trois Français d'Algérie cherchaient à introduire la cosouveraineté entre Marocains et Français au Maroc en instituant des

municipalités élues et un conseil des vizirs et directeurs à parité. Ce qui obligea le sultan à pratiquer la grève du sceau des dahirs entérinant des réformes biaisées par l'arrière-pensée de le déposer en cas d'opposition de sa part. En février 1951, le sultan avait déjà failli être écarté sous la pression d'une marche de cavaliers berbères rameutés par le pacha de Marrakech, Thami el-Glaoui, qui exerçait une vice-royauté coercitive sur la région de Marrakech. Paris ne suit pas. Robert Schuman – ministre lui aussi MRP des Affaires étrangères –, n'est pas Georges Bidault, qui avait mis le pied à l'étrier à Juin en 1947. En 1953, Guillaume n'est que l'exécutant d'un coup monté depuis belle lurette, mais qui, cette fois-ci, s'est donné l'apparence d'une contre-révolution émanant des profondeurs du vieux Maroc. En effet, le milieu résidentiel s'appuie sur une majorité de caïds et pachas entraînés par le Glaoui et sur les confréries actionnées par le chérif idrîside ‘Abd el-Hay el-Kettani. Nul mieux que le Glaoui ne s'est employé à convaincre le Tout-Paris, dont il a l'oreille, que derrière le sultan, il y a l'Istiqlal, et derrière l'Istiqlal, il y a les communistes. Et nul plus que Kettani n'a su persuader les vieilles barbes de l'Islam marocain de changer de sultan. Le nouveau sultan, Ben Arafa, un parent du sultan, n'est-il pas investi par une *bay'a* en bonne et due forme signée par presque tous les oulémas de Fès le lendemain de la déposition de Ben Youssef ? La résidence, quant à elle, joue la carte berbère et mobilise à cet effet les anciens combattants. Paris s'incline d'assez mauvaise grâce, parce que, dès la proclamation de Ben Arafa en qualité d'imam à Marrakech, le 15 août, Rabat fait croire au milieu décisionnaire que le Maroc est à la veille d'une guerre civile, où les amis de la France sont du côté du souverain de rechange imposé par le Glaoui et le chérif Kettani.

Or la déposition de Sidi Mohammed déclenche un effet de souffle chez les Marocains. L'immense majorité d'entre eux la ressent comme un acte sacrilège. N'a-t-elle pas été opérée la veille même de l'Aïd el-Kébir, fête du sacrifice du mouton ? Cet attentat symbolique commis sur la personne du souverain, c'est comme si on l'avait perpétré sur chaque Marocain en particulier. Un sentiment d'identification passionnée se noue entre les croyants, citoyens en herbe d'une nation en marche, et la personne de Sîdna. Les partisans de Ben Arafa sont honnis comme des traîtres à la patrie. La nation cesse d'être une abstraction pour la majorité illettrée et devient une cause sacrée. Et outragée. Dès lors, rapporte Jean Lacouture, la question marocaine se résume pour nombre de Marocains à trois syllabes : « Ben Youssef ». De fait la situation était devenue explosive à Casablanca depuis la tuerie les 7 et 8 février 1952 de manifestants partis du bidonville de Carrières centrales protester au centre-ville contre l'assassinat à

Tunis du leader syndicaliste Ferhat Hached par une organisation contre-terroriste à configuration trouble : la Main rouge. La police tire sur le cortège des manifestants et abat certainement plusieurs dizaines de prolétaires. Le lendemain, Boniface fait arrêter plusieurs centaines de militants qui s'étaient réunis à la Maison des syndicats, en centre-ville. Et, dans la foulée, l'Istiqlal et le PCM sont dissous. Désencadrés et livrés à leur propre ressort, des artisans, des boutiquiers et des ouvriers vont monter des réseaux de résistance, dont la *munazzama as-siriya* (l'Organisation secrète), forgée sur la lancée de la fusillade de Carrières centrales. Le coup de force du 20 août précipite leur passage à l'action armée, ciblant des agents subalternes du Makhzen, et au terrorisme, avec la pose de bombes en ville européenne qui font des dizaines de victimes : au marché central à Casa à la veille de Noël 1954 et à Mers es-Sultan le 14 juillet 1955[25]. En ville, ils visent les cafés à enseigne tapageuse, les maisons closes, les cinémas exhibant des affiches osées. Ils font dérailler des trains, incendient des fermes de colons, s'efforcent en vain d'abattre Ben Arafa, le Glaoui, Guillaume, Boniface et autres artisans de la déposition de Ben Youssef. Ils parviennent à exécuter le Dr Eyraud, directeur de *La Vigie marocaine*, un organe de presse acquis aux ultras. La Munazzama est le seul groupe de résistance à se ramifier à travers la zone Sud du pays. Elle est coordonnée par un chef de grand format, Zerktouni, qui, arrêté le 18 juin 1954, se donne la mort pour ne pas parler. Car la « Gestapette » dénoncée dès 1950 en Algérie par Claude Bourdet, un ancien de la Résistance, sévit à plein régime à Casablanca au commissariat de Derb Moulay Cherif. Les autres réseaux s'ancrent dans une ville et restent groupusculaires : *al-firka al-tahrîriya* (« la brigade de la Libération ») à Agadir, *al-yad as-sûdâ'* (« la Main noire ») à Fès, *Tarîk ibn Ziyâd* (le conquérant de l'Espagne en 711) à Khemisset (qui recrute parmi d'anciens militaires de l'armée d'Afrique), *Ansar Mohammed al-Khamîs* (les compagnons de Mohammed V) à Meknès, etc. L'un de ces groupes est d'obédience communiste : le Croissant noir (*al-hilâl al-aswad*) à Casablanca. Peu de réseaux arborent un sigle à connotation religieuse. L'un, à Meknès, se revendique du premier calife, Abou Bakr. Un autre, à Kénitra, affiche un moralisme d'inspiration islamique : *firkat tathîr al-mujtama'a* (la « brigade pour l'épuration de la société »). La résidence enregistrera d'août 1953 à avril 1956 près d'un millier de victimes de la résistance armée, dont 628 musulmans, 234 Européens et dix juifs. Le mouvement se transporte dans les confins septentrionaux du pays, où, en s'adossant à la zone espagnole, et avec Nador pour base arrière, se crée l'Armée de libération du Maroc (l'AL). Celle-ci se connecte avec l'ALN algérienne et

prend langue avec des dirigeants de l'Istiqlal. Ses premières actions de commando de part et d'autre du couloir de Taza en octobre 1955 inquiètent le commandement militaire français, car elles sont le fait d'anciens combattants d'Indochine rapatriés après Diên Biên Phu et de déserteurs passant avec armes et bagages des goums et RTM à l'AL.

Entre-temps se produit un événement multiplicateur : l'attaque de la bourgade de Khenifra le 19 août 1955 par des cavaliers zaïan et le 20 d'Oued Zem par les cavaliers de la tribu des Smâala et de la petite cité minière d'Aït Amar. À Oued Zem, une cinquantaine d'Européens sont sauvagement mis à mort par les émeutiers et à Aït Amar une quinzaine. La répression, terrible, est disproportionnée et fait probablement des milliers de victimes, sans qu'on soit en état de présenter un bilan chiffré comme pour la région de Philippeville, où une tuerie symétrique d'Européens déclenche une répression touchant plus de 2 000 Algériens. Au Maroc, l'insurrection des tribus démontre que le « bon bled » est gagné par le nationalisme et que les Berbères ne sont plus un monde insulaire. Dès lors les événements se précipitent[26]. À l'instigation d'Edgar Faure, le président du Conseil, et d'Antoine Pinay, son ministre des Affaires étrangères, une conférence se tient à Aix-les-Bains à la fin d'août 1955. C'est une table ronde entre les principales forces politiques en présence au Maroc. On envisage la création d'un Conseil du trône pour se débarrasser de l'encombrant Ben Arafa sans restaurer Ben Youssef. Après le départ d'Arafa pour Tanger le 1er octobre et la volte-face du Glaoui le 25, plus rien ne s'oppose au retour du roi. Même les prépondérants font amende honorable devant l'homme d'Antsirabé. Mohammed V revient donc d'exil et signe le 8 novembre 1955 les accords de La Celle-Saint-Cloud, qui entérinent l'« accession du Maroc au statut d'État indépendant uni à la France par les liens permanents d'une interdépendance librement consentie ». Cette formulation alambiquée porte la marque d'Edgar Faure, prince de l'ambiguïté. L'interdépendance est une clause de style qui ne dupe personne. Le souverain débarque à l'aérodrome de Salé le 16 novembre, deux jours avant la fête du Trône, au cours de laquelle il fait taire son amertume et prône sans ambages le maintien de liens privilégiés avec la France. De l'aérodrome au palais royal, des centaines de milliers d'hommes et de femmes l'acclament à son passage dans une atmosphère de liesse inouïe. Aucune agressivité n'est signalée envers un quelconque Français. Au contraire, les Européens sont chaleureusement conviés aux réjouissances publiques qui ont lieu dans tout le pays. Une ère nouvelle s'ouvre pour le Maroc, qui tourne une page qui va être l'objet d'une amnésie compréhensible chez les Marocains et d'un oubli intéressé

auprès des Français.

POSTFACE : ALGÉRIE FRANÇAISE/PROTECTORAT CHÉRIFIEN

Le choix des épithètes suggère qu’on est en présence de deux cas de colonisation à l’opposé. Convient-il d’en rester à un inventaire des différences ?

D’une part, il y a ceux pour qui la colonisation fait système et ne peut engendrer que du colonialisme. Selon eux, l’Algérie représente un cas extrême de colonisation, de peuplement européen et de refoulement des sujets colonisés hors de l’Histoire, et le Maroc n’est qu’une forme incomplète de colonialisme qui s’explique par la brièveté de l’occupation franco-espagnole. La différence de statut entre deux colonies demeure donc anecdotique. Dans l’Algérie assimilée à la France ou le Maroc colonisé obliquement, le processus de drainage des ressources du pays et de sujétion des autochtones est le même. D’autre part, il y a ceux qui, sans nier les violences générées par la conquête, la disproportion des statuts entre colons et indigènes, les blessures narcissiques infligées par le statut de l’indigénat (« Le colonialisme, c’est le père vaincu et le moi humilié », Jacques Berque), insistent sur la spécificité de la colonisation au Maroc. Le colonialisme y est tempéré par la prise de conscience, au sein du milieu dirigeant en France, que l’Algérie est un contre-modèle. Au Maroc, on s’y prit autrement, et c’est pourquoi Lyautey put lancer le protectorat, là où en Algérie on empêcha Napoléon III d’expérimenter la formule du royaume arabe au cours des années 1860. Lyautey, ce fut un Napoléon III qui réussit.

On s’accordera à penser avec nos premiers interprètes que la « situation coloniale » (Georges Balandier) produisit des effets identiques dans les deux pays. Au Maroc, comme en Algérie, la France fit irruption violemment et les colonisés l’en firent sortir de force. Au départ, les ressorts de la résistance indigène furent les mêmes et engendrèrent des tentatives étatiques comparables, sous réserve de tenir compte de la discordance des temps. Le parallèle entre les deux émirs Abd el-Kader et Abd el-Krîm n’a rien de forcé. À la fin, les raisons de se soulever contre l’occupant entretiennent un étroit cousinage. Entre les adhérents à une cellule de l’Istiqlal à Kénitra et à une section du Parti du peuple algérien à Bône, le mode d’adhésion, la croyance politique et l’univers de sens présentent bien des affinités. Entre la conquête et la guerre de libération, l’intervalle est pétri par le même projet colonial, qui consiste pour l’essentiel à enraciner une colonisation terrienne à la manière de Rome. Et comme le Français émigre peu, on va chercher l’appoint sur les pourtours septentrionaux

de la Méditerranée, où abonde une plèbe rurale que la Troisième République métamorphose en un peuple néolatin dont la France serait la nation, comme le pressent Camus dans *Le Premier Homme*. Ce peuple se dote d'une subculture nourrie par un parler d'Afrique du Nord, cultive les mêmes réflexes ethniques entretenus par un complexe de submersion numérique et est atteint par le même sentiment d'abandon par la métropole, alors que l'école, la caserne et la variante coloniale du discours républicain lui inculquent de surjouer le rôle de Français exemplaire à l'avant-poste de la république impériale. Cette Afrique française implique, pour durer, de s'engager dans la politique berbère et ses sous-entendus : franciser pour christianiser ou républicaniser un peuple effleuré par l'arabité et islamisé en surface. Cela suppose également de faire de la communauté juive une minorité tampon entre colons et indigènes et un bouc émissaire pour désamorcer l'affrontement.

On se plaira à mettre en exergue avec les seconds les dissemblances significatives. Elles ne tiennent pas seulement au fait que le Maroc, conquis plus tardivement, a été moins bouleversé de fond en comble par la colonisation. Nombre de Marocains ont pu voir au cours de leur existence les Français débarquer en 1912 et repartir en 1956. Il en résulte que le sentiment de la continuité d'une histoire propre au Maroc a seulement été exaspéré par le protectorat, alors qu'en Algérie la longueur de l'occupation coloniale brouille la certitude d'être soi contre l'autre. Alors que l'orgueilleuse assurance d'être marocain qu' atteste le manifeste de l'Istiqlal en 1944 se cultive d'abord dans les vieilles cités conservatoires de la nationalité vaincue, la prise de conscience d'une algérianité s'opère en premier en métropole dans la souffrance de l'exil (la *ghurba*) et le compagnonnage ouvrier scellé par l'internationalisme prolétarien, comme en témoigne la première Étoile nord-africaine en 1926. Il faut le détour de la métropole pour se découvrir algérien, et l'élucidation de la question identitaire s'opère au prix d'un combat contre soi et non seulement contre l'autre, dont le coût psychique sera bien plus élevé que pour les Marocains. La différence résulte également de l'acclimatation de deux cultures politiques bien distinctes nourrissant deux imaginaires qui n'ont pas fini d'avoir des effets de part et d'autre de la Méditerranée. L'Algérie, en tant que duplication outre-mer de la France, est une compensation au patriotisme républicain blessé par la perte de l'Alsace-Lorraine, bref un succédané compensatoire. Dès lors le panthéon y est républicain. Il n'est pas exagéré de soutenir qu'il y a entre 1900 et 1930 une lutte d'influence entre Européens et Jeunes Algériens pour s'approprier la figure de Marianne. Au Maroc, le musée imaginaire des Français est obsédé par la

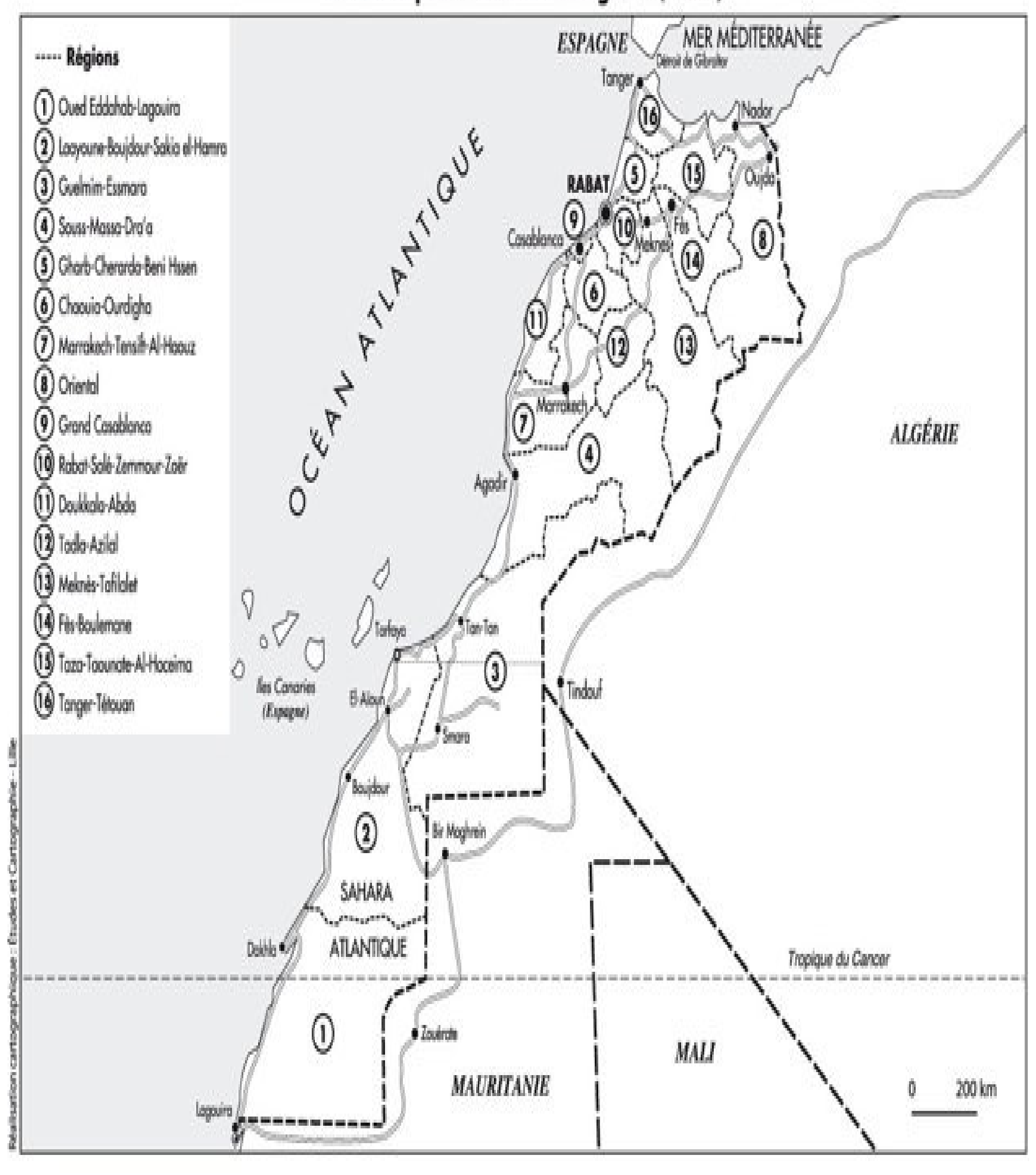
figure de Lyautey, qui occupe la place de statue du Commandeur, y compris pour l'élite marocaine. Entre les Français et les premiers nationalistes, il y a concurrence pour s'approprier un Lyautey l'Africain en version coloniale et maréchal de l'Islam en version marocaine. Si bien qu'à partir des années 1930, on s'installe dans une sorte de dyarchie qui oppose deux figures de souveraineté en faisant jouer symbole contre symbole. D'une part, c'est le culte du trône qui s'affirme à partir de 1933 et exalte la personne du jeune monarque mythifié en roi à la Farouk d'Égypte avant 1940. D'autre part, c'est la dévotion pour le maréchal qui se mue en culte après l'inhumation à Rabat en 1934 du vieux connétable de Thorey dans une chapelle funéraire tenant de la koubba (monument élevé sur la tombe d'un marabout). Le résident général devient le grand prêtre d'un culte rendu à l'ancêtre fondateur. Pas un visiteur étranger de marque, pas un écolier européen au Maroc, qui ne vienne en pèlerinage au tombeau de l'homme au burnous noir, à la crinière argentée et à la moustache en bataille. Mais pas non plus un nationaliste de marque qui ne dévore (parfois en captivité dans un bordj des AI dans le Haut Atlas) les quatre tomes de *Lyautey l'Africain* qui paraissent dans le courant des années 1950.

Le temps de l'Algérie française est sécularisé. Il découle de la religion civique républicaine : les indigènes sont « frères » et « sujets », comme le dit Amédée Froger, maire de Boufarik, en 1930, lors de la célébration du centenaire de l'Algérie (française). Frères : l'aboutissement de leur parcours sous le drapeau tricolore sera de devenir des citoyens à part entière. Sujets : ils restent voués à une émancipation de leur condition d'indigène qui prendra des siècles. Le temps du Maroc sous protectorat est rétroactif. Il marque que l'on s'éloigne d'un commencement absolu. C'est un temps qui tourne à la légende, au conte de fées en remontant à Lyautey et Hassan Ier. Cette manière de scander l'écoulement de la durée tourne le dos à la conception républicaine, qui est téléologique. Au contraire, elle entretient des affinités cachées avec la temporalité en Islam : nostalgie des origines et projet utopique de réitération de la geste fondatrice. Si bien que les vieux Français du Maroc diront « du temps du maréchal » comme les vieux Marocains *fî-zamân al-Mawlay al-Hasan* (« du temps des premiers califes bien dirigés »). Et puis, il y a une différence d'ambiance historique entre les deux pays. Je solliciterai deux témoignages oraux pour la relever. En 1997, le général Pierre Rondot, un connaisseur renommé du monde arabe (et kurde), me faisait part de son étonnement à découvrir le Maroc à la fin de la guerre du Rif à partir d'Oran, où son régiment était basé. L'Algérie lui apparut au diapason d'une sous-préfecture de la France du Midi sous la Troisième République : les

gens à la sortie de la messe, au café, sur les boulevards étriqués, fripés, végétant dans le morne ennui que distille la province. Au Maroc, le brassage entre gens de toutes conditions, de tous horizons, l'impression d'un chantier qui barde, la découverte d'un lieu où s'accomplir. L'Algérie : un pays déjà fait, rapetissé, malthusien. Le Maroc : un pays à faire, en partance pour une renaissance, un Far West. En 2004, Jacques Rouquette, ancien ambassadeur de France et arabisant chevronné, veut bien me raconter son périple de petit soldat de la république en « Arabie ». Né à Blida, il découvre, après des études à la faculté d'Alger, le Maroc en 1955 en qualité d'officier-interprète au tribunal chérifien de Fès. Dès Oujda, il a la sensation physique d'aborder en pays étranger. En Algérie, il se sentait chez lui : en France. Au Maroc, il est saisi par la permanence du substrat antécolonial. Le décor français en surimpression ne fait pas illusion à ses yeux. Il lui faut changer de grille de perception et opérer une conversion mentale pour s'y retrouver, comprendre, agir.

En définitive, il n'échappera à personne, sauf à ceux qui cultivent la « nostalgérie », que l'expérience de l'Algérie française relève du ratage historique pour des raisons qui tiennent autant à l'aveuglement suicidaire de la minorité coloniale qu'aux choix politiques décidés à Paris par le milieu dirigeant républicain de 1870 à 1960. Au Maroc, il conviendrait mieux de parler d'une colonisation en demi-teinte qui lègue un bilan plurivoque. Le cas de figure algérien relève de la pathologie du mal colonial. Celui du Maroc sous protectorat appartient plutôt à une clinique de la post-colonie. C'est dire qu'il préfigure les avancées et les ratés de la coopération, tant l'expérience lyautéenne anticipa sur son temps et façonna durablement le protectorat.

La découpe du Maroc en régions (1997)



9. Le Maroc de 1955 à 1999 : histoire du temps présent

Le parcours du Maroc entre le retour d'exil de Mohammed V et la mort de Hassan II prête à de furieuses controverses. Il n'entre pas dans notre propos de prendre position dans ce débat sans fin entre hassanophiles et hassanophobes. Notre fil directeur sera de saisir quel usage le Maroc fait de son indépendance reconquise. Si le protectorat s'efface couche après couche au fil des années, ne fut-il qu'une parenthèse ? Certains font comme s'il n'avait jamais existé : la monarchie, en premier lieu, à partir du milieu des années 1970. Et s'il a légué un héritage, ne travaille-t-il pas les Marocains dans leur dos, faute d'être assumé, c'est-à-dire dépassé ? La monarchie restaurée par Lyautey et l'outil étatique construit par le protectorat n'ont-ils pas forgé un Makhzen d'un type nouveau, qui combine celui de Hassan Ier, lequel miroite dans l'imaginaire national comme une référence idéale, et l'appareil policier hypertrophié de Juin, dernier avatar du moment colonial ? L'État que chevauche Hassan II est dès le départ plus fort que la société et il plaque sur elle une armature de plus en plus contraignante. Et, pourtant, celle-ci continue d'évoluer à son rythme propre, à partir de sa dynamique singulière. Quand il s'agit de normes et de pratiques du vivre-ensemble, elle devient même plus forte que l'État, à partir du moment où s'étiole la religion civique fondée sur la croyance au développement et le sentiment d'appartenance au tiers-monde qu'avait insufflé le mouvement national. Aussi, pour comprendre cette interaction entre le prince et le peuple, nous opérerons des allers et retours entre le sommet de l'État et les profondeurs de la société. Dans un Maroc dont la structure ethnique et confessionnelle est simplifiée et donc appauvrie par le reflux de la colonie franco-espagnole et l'exode des juifs marocains.

Le yousséfisme ou l'art du compromis

Plantons le décor dans lequel s'inscrit la fin du règne de Mohammed V au paroxysme de la décolonisation. La guerre d'indépendance fait rage en Algérie et assombrit la relation de l'État marocain avec Paris. L'écho de la *thawra* arabe parvient jusqu'à Casablanca, assourdi par le prestige intact du roi. La décolonisation de l'Afrique subsaharienne complète celle du Maroc et la complique, car, en 1960, le roi ne peut entériner l'indépendance de la Mauritanie au nom de droits historiques remontant aux Almoravides. L'heure est aux hommes providentiels : Nasser, Bourguiba, Ben Bella, qui accomplissent le personnage du chef pourvu d'un charisme : le *za'îm*. Mohammed V appartient-il à cette catégorie de chefs d'État, lui qui a été simultanément le sultan de Carrières centrales, des femmes et des jeunes ?

MOHAMMED V : LE ROI ARBITRE

En 1957, Mohammed ben Youssef jette aux orties l'antique défroque de sultan pour se muer en roi (*malik*) sous le patronyme de Mohammed V. Son fils aîné, Moulay Hassan, est proclamé fils héritier, ce qui n'agrée guère aux oulémas, pour lesquels la fonction de commandeur des croyants, élective, devrait échapper au principe de désignation par ordre de primogéniture. Durant son court règne de souverain affranchi de la tutelle étrangère, il restera pour ses sujets le souverain « bien-aimé » (*al-mahbûb*), le père de la nation retrouvée autant qu'inventée. Jusqu'à la fin de 1955, ce n'est pas lui qui va à son peuple, c'est le Maroc qui accourt au méchouar contigu au palais royal de Rabat pour capter une onde propitiatoire de sa baraka. Ce pèlerinage tient du moussem autant que du référendum au jour le jour et s'adresse au héros d'essence maraboutique plus encore qu'au souverain modernisé. Il est le fait des gens simples qui accourent en train, en car, en taxi de bled, à dos de mule ou à pied pour prolonger encore un instant les noces du souverain avec son peuple. L'homme en djellaba gris-bleu et au calot de feutre clair symbolise la nation en fusion et traduit par son costume éclectique (sous la djellaba, une chemise cravate et des chaussettes dans les babouches) l'aspiration syncrétique des Marocains à trouver un point d'équilibre entre tradition et modernité, entre masculin et féminin, entre citadins évolués et gens du bled attardés. Car le souverain est le seul à pouvoir faire la synthèse des contraires qui cohabitent encore avant que ne s'opère une lente décantation ethnique et simplification confessionnelle du pays, à l'instar du reste du Maghreb et du Proche-Orient. Le nombre des Français passe en effet de 250 000 en 1955 à 100 000 dix ans après et celui des juifs se contracte au même

rythme. Les juifs sont 25 000 à quitter le Maroc en 1955 et 36 000 en 1956. L'émigration s'amplifie de 1961 à 1964 : elle est de l'ordre de 80 000 personnes, ce qui diminue de moitié le nombre des juifs encore présents en 1960. Il faut à Mohammed V rassurer les Français *au* Maroc et les juifs *du* Maroc et retarder leur départ, car il a trop besoin d'eux pour maintenir à flot l'État et l'outillage économique légué par le protectorat. Il doit prendre en compte l'impatience des nationalistes qui veulent marocaniser immédiatement l'appareil étatique et redistribuer les terres des colons aux fellahs, imposer à la France l'évacuation de ses troupes d'occupation (70 000 hommes) et rétablir le pays dans ses limites territoriales historiques, qui vont jusqu'au fleuve Sénégal, selon Allal al-Fassi, l'homme au fez rouge cramoisi. Mais il doit également tranquilliser la majorité silencieuse. Celle-ci s'alarme des excès de l'épuration sur le tas des pachas, caïds et auxiliaires du protectorat et s'inquiète de la déliquescence de l'État, qui fait resurgir le spectre de la *sîba* durant l'hiver de 1956. Des bandes armées, montées sur des pick-up ou des Jeep, écument la périphérie du pays et se livrent au racket et à des enlèvements dans les douars sous couvert d'appartenance à l'armée de libération (le *jaïsh at-tahrîr*). Une grève perlée du *tartîb* s'installe et la violence agraire cible colons et gros propriétaires marocains : destruction de récoltes, incendies de remises ou de granges, etc. En ville, ici et là, la grève et les actes de violence contre les agents des pachas fusent. Le pays donne la sensation d'être un bateau ivre sur lequel le roi seul a prise : « Le Maroc est sur la pente vertigineuse de l'indépendance. Retombera-t-il sur ses skis ou se cassera-t-il la gueule ? Bien malin est celui qui pourrait le prédire. Mais l'arrêter dans sa course serait une folie. On ne peut que freiner modérément la course ou guider », constate le général Méric, dernier responsable de la direction de l'Intérieur[1]. C'était circonscrire le processus, ce à quoi s'employa le souverain durant cette phase critique de sortie du protectorat.

Pour remettre l'État en marche, le roi consulte les représentants des forces vives de la nation, accueille les délégations provenant de l'intérieur du pays, écoute les plaignants et se livre à l'exercice de l'« autocratie chuchotée », selon le mot de Jean Lacouture, fin observateur de cette époque de transition. Or, paradoxalement, Mohammed V n'a rien d'un *za'îm.* Il ne dispose ni du physique avantageux de Nasser, ni de l'éloquence tribunicienne d'Allal el-Fassi, ni non plus du talent d'instituteur de la nation, montreur de conduite civique, dont Bourguiba est pétri. Il doit se forcer pour aller à la rencontre des foules, qui font de chacun de ses voyages à l'intérieur du pays une procession quasi liturgique avec arcs de triomphe, défilés de la jeunesse des écoles et tapis installés sur son

passage comme pour sacraliser son cheminement[2]. Il sait combien la foule, qui l'acclame, est versatile. Il vit à une époque critique pour les monarchies arabes : Farouk a été déposé par les officiers libres en juillet 1952, le bey de Tunis en 1957, Faysal II est renversé et exécuté le 14 juillet 1958 en Irak. Personne ne donne cher de la peau du roi Hussein en Jordanie. Pour nombre d'experts, la monarchie au Maroc paraît en sursis.

Mohammed V louvoie entre la France, qui ne lui ménage pas son appui, et le parti de l'Istiqlal, qui aspire à gouverner seul le pays, dans un contexte de plus en plus tendu à mesure que s'intensifie la guerre d'Algérie. Or l'opinion marocaine épouse avec ferveur la cause du FLN. Le Maghreb des peuples est en marche. C'est l'époque où l'on brandit trois doigts en l'air pour signifier la solidarité des Tunisiens et des Marocains avec les Algériens en guerre d'indépendance. Au Maroc, meetings fiévreux et défilés houleux se multiplient en faveur de l'indépendance de l'Algérie. La référence à l'émir Abd el-Krîm refait surface, lui qui exhorte ses compatriotes – du Caire, où il a trouvé refuge – à poursuivre la guerre de libération jusqu'à l'émancipation totale du Maghreb. Et, de fait, au sein de la petite bourgeoisie et de la gauche progressiste, s'installe une psychose de la reconquête du Maroc par la France, qui faiblit seulement en 1960 avec le retrait anticipé de trois ans des troupes d'occupation décidé par de Gaulle.

Avec la France, Mohammed V joue finement. Il ne peut se passer de son aide. La création des Forces armées royales au printemps de 1956 est à la fois négociée et arrachée à celle-ci. En effet, goumiers et tirailleurs passent avec armes et bagages dans l'armée de Libération ou bien dans les FAR dès leur mise à pied. Ils vont constituer un noyau créateur de 15 000 combattants, auxquels s'ajouteront 2 000 *regulares* de l'ancienne zone espagnole et plus d'un millier d'anciens de l'AL. Les accords des 7 et 19 mai 1956 livrent gracieusement à l'armée royale de quoi s'équiper et échapper au statut de milice en armes. Des instructeurs français (210 officiers, 648 sous-officiers), à la manière de la mission militaire d'avant 1912, instruisent la troupe, d'autant que le palais royal recrute nombre d'officiers marocains, anciens élèves de Dar al-Bayda, pour encadrer les provinces qui succèdent aux régions découpées par le protectorat. L'armée, avec la connivence de la France républicaine, sera la colonne vertébrale de la monarchie première manière. Anciens tirailleurs et officiers de l'armée d'Afrique introduisent en son sein une culture professionnelle et une francophilie qui forgent un esprit de corps et sécrètent une société militaire recluse.

La France ponte sur le roi pour conserver le Maroc dans sa sphère d'influence

et elle lui fournit une assistance technique avec les accords de coopération de la première génération conclus le 11 février 1957. Ils ont pour objet de passer d'une assistance de maintenance à une aide visant à accélérer la marocanisation des cadres et du corps enseignant. Mais la politique de la France en Algérie met le roi dans le plus grand embarras. L'enlèvement de cinq dirigeants du FLN réalisé le 22 octobre 1956 (un acte de piraterie aérienne) est un soufflet asséné à la *h'urma* du souverain. Ben Bella et ses compagnons étaient ses hôtes, voyageant de Rabat à Tunis sur un DC3 sous pavillon marocain. Le contrecoup, ce fut le massacre de plusieurs dizaines de colons dans la région de Meknès et la suspension des relations diplomatiques entre Rabat et Paris jusqu'à janvier 1957. Le deuxième refroidissement entre les deux capitales est déclenché par l'explosion des deux premières bombes atomiques à Reggane, dans une partie du Sahara français revendiquée par le Maroc. Mohammed V mourra en 1961 sans connaître l'issue, déjà prévisible, de la guerre d'Algérie, et sans avoir joué le rôle de médiateur auquel il était en droit de s'attendre. Entre-temps, la constitution de la Mauritanie en État autonome au sein de la communauté franco-africaine, en 1960, aura fort embarrassé le roi, prisonnier de la surenchère d'Allal el-Fassi et des partisans d'un grand Maroc.

CONTRER L'ISTIQLAL

L'Istiqlal aspirait à gouverner seul le pays sous l'égide du monarque, relégué au rang de père de la nation garant de son unité. Cette prétention au leadership avait ses raisons. La branche historique du parti avait précédé le roi d'une longue décennie dans l'affirmation de l'idée nationale. Son effectif se gonfle vertigineusement, passant de 100 0000 adhérents à un million de 1952 à 1956. Le parti est en phase avec la jeunesse instruite, avec la petite bourgeoisie employée par l'État comme avec les agents de la petite production marchande et les ouvriers d'usine qui se ruent à l'UMT, dont l'effectif atteint le demi-million. Ses cadres font tourner l'État en panne du fait de l'éclipse des agents de l'ancien Makhzen, qui démissionnent en bloc à la fin de 1955, et du départ des contrôleurs civils et officiers des AI, devenus pour la plupart indésirables. Son service d'ordre empêche les grandes manifestations liturgiques célébrant la nation de dégénérer. Tout ce qui a une compétence a minima est requis pour empêcher le naufrage de l'État. Or les simples gens finissent par confondre le parti et l'État. Ils remettent les voleurs pris sur le fait à la cellule locale du parti. Ses cadres interviennent pour que les ruraux acquittent le *tartîb*, que les SMP

soient remises en état de marche et les autorités locales fraîchement nommées par Rabat obéies. Si l'État est tant bien que mal remis sur les rails, c'est grâce au dévouement, au savoir-faire et au patriotisme des petits cadres locaux du parti et non pas seulement au coup de baguette magique du roi.

Dans l'esprit des istiqlaliens de la base, aucune confusion possible : le roi se situe au-dessus de la mêlée et il reste intouchable. N'est-ce pas l'Istiqlal qui a pris l'initiative de célébrer le culte du souverain ? et d'identifier, à partir de 1953, la cause de la nation avec le destin du sultan déposé ? Au sommet du parti, il n'en est pas de même. Une très âpre compétition oppose le roi et le parti-nation, qui aspire à devenir un parti-État, mais est clivé entre conservateurs et progressistes. Le roi met la main sur le redoutable appareil de surveillance et de répression légué par le protectorat. Le ministère de l'Intérieur est confié à un berbère du Moyen Atlas : Lahçen el-Youssi et le service de sécurité dévolu à Mohammed Laghzaoui, un riche entrepreneur de transports routiers, bailleur de fonds de l'Istiqlal et homme lige du souverain. Il constitue un premier gouvernement de coalition, dirigé par Bekkaï, ancien colonel de l'armée d'Afrique et pacha réfractaire à la conjuration ourdie en 1953 pour déposer Ben Youssef. Dans ce gouvernement de coalition, el-Youssi et Bekkaï font la soudure avec le Maroc tribal et berbère, et leur présence signifie qu'il n'y aura pas de rupture éclatante avec le régime du protectorat dont Mohammed V sera l'« héritier objectif », au dire de Jean Lacouture. Minoritaire dans le premier gouvernement Bekkaï, l'Istiqlal ne l'est plus dans le second, qui va d'octobre 1956 à mai 1958. Le PDI d'Hassan al-Ouazzani est écarté sur l'injonction de l'Istiqlal. Balafrej détient les Affaires étrangères, Bouabid, les Finances, et Driss M'hamedi succède à Lahsen el-Youssi à l'Intérieur. Comme Laghzaoui, c'est un mélange d'istiqlalien et d'homme du palais. Entre-temps rentré d'exil, Allal el-Fassi ne contrôle ni le ministère des Habous, ni celui de l'Éducation. Il préside le comité qui élabore la *mudawwana*, un code de la famille s'inspirant du dispositif rigoriste légué par le droit malékite. Le parti, enfin, constitue un gouvernement homogène sous l'autorité d'Ahmed Balafrej, un homme de grand format se détachant du lot par sa capacité à conduire le char de l'État, son intégrité et son attachement désintéressé à la monarchie. Il rassemble autour de lui la fine fleur du parti, excepté Ben Barka, nommé par le roi président du Conseil consultatif, une esquisse de Chambre des représentants, sauf que ses membres ont été choisis par le souverain et non pas élus. Mais cette expérience associée au (re)nom de Balafrej ne dure pas et compromet le commencement esquissé d'une monarchie protoparlementaire. Balafrej démissionne en décembre 1958. L'Istiqlal est miné

par la scission rampante qui va aboutir à la création de l'UNFP (Union nationale des forces populaires). Ce parti s'éloigne déjà de l'UMT fondé en 1955 sur la lancée de l'expérience syndicaliste à la manière de la CGT, mais dont le leader, Mahjoub ben Seddik, évolue vers un syndicalisme de *bargaining* de la force de travail à la façon anglo-saxonne.

Paradoxalement, le roi intronise un gouvernement à gauche toute, confié à Abdallah Ibrahim, un *'âlim* marrakshi doublé d'un intellectuel occidentaliste autodidacte passé par Paris : un homme de forte conviction islamo-progressiste qu'affectionne Mohammed V. Dans ce gouvernement où l'Intérieur, la Sécurité et les FAR restent entre les mains du palais royal se détache la figure d'Abderrahim Bouabid, un avocat doté d'un physique à la Humphrey Bogart et de l'intelligence politique d'un grand leader d'opinion. Bouabid sera la conscience malheureuse de la gauche au Maroc au cours des « années de plomb » et son enterrement, en 1992, l'occasion d'une imposante manifestation où la conscience civique et les convictions politiques de centaines de milliers de Marocains conflueront. En qualité de ministre de l'Économie et des Finances, il lance un plan quinquennal (1960-1964) d'inspiration plus développementaliste que socialiste avec le concours de Ben Barka, de syndicalistes dépassant l'horizon corporatiste et de coopérants français ardents planistes, tels que Raymond Aubrac et Georges Oved. Ce plan vise à relancer l'appareil productif en panne du fait de la chute des investissements privés consécutive à l'indépendance (de l'équivalent de 27 millions de nouveaux francs en 1952 à 6 en 1957). Mais il s'agit aussi d'accélérer la lutte contre l'analphabétisme et de lancer la réforme agraire sur les 300 000 hectares de terres récupérées sur la colonisation officielle, que le protectorat avait fabriquée de toutes pièces en expropriant la paysannerie sans l'indemniser à la mesure du préjudice subi. Pour moderniser l'agriculture, on lance l'opération labours, qui s'inspire de l'expérience des SMP et on crée des ONI (Offices nationaux des irrigations) avec pour point d'application principal le Gharb, qui devait être refondu dans le projet du Grand Sebou. L'objectif de mettre à la portée des petits exploitants les ressources de l'hydraulique lourde avait déjà été réalisé par le protectorat dans le Tadla : on fournissait au fellah de l'eau contre des cultures industrielles. Le projet participait de l'illusion que l'on peut changer le mode de production des paysans d'en haut en donnant le pouvoir à des techniciens venus de la ville et en faisant fi des fellahs rétifs à des programmes de développement qui leur passent au-dessus la tête. Une mesure prise par Bouabid agit comme un électrochoc sur l'économie : la création du dirham, qui décroche le Maroc de la zone franc et

que complète l'instauration de la Banque du Maroc à la place de l'ancienne Banque d'État du Maroc, léguée par l'acte d'Algésiras. Elle clôt symboliquement le processus d'émancipation de la tutelle coloniale entrepris par le Maroc. Le gouvernement d'Abdallah Ibrahim sert le roi, qui fait opérer un virage tiers-mondiste à sa politique étrangère. À la conférence de Casablanca (du 3 au 7 janvier 1961), Mohammed V prend l'initiative de réunir les États africains qui regimbent contre le néocolonialisme rampant sur le continent et constituent un groupe d'avant-garde progressiste. C'est une manière habile de garder de l'influence sur la jeunesse montante qui s'impatiente de la lenteur du développement du pays et que la tragédie algérienne – toile de fond de l'actualité marocaine – touche à vif. Cela n'empêche pas le roi de renvoyer Ibrahim le 24 mai 1960 et de prendre la tête d'un gouvernement de coalition dont il confie la vice-présidence à Moulay Hassan, de surcroît déjà généralissime des FAR. Qu'est-ce qui incite cet homme si porté à manœuvrer en coulisses à s'exposer en première ligne, au risque d'éroder sa baraka ? Sans doute le souci de prévenir le résultat des premières élections communales se déroulant le 29 mai et qu'il présume n'être pas à son avantage. Elles consacrent la prééminence de l'Istiqlal maintenu, qui récolte 40 % des voix, mais enregistrent une percée de l'UNFP qui rallie 23 % des suffrages et fait figure de grand parti tribun de la plèbe dans les villes atlantiques. Mais peut-être aussi le roi, du fait de la scission de l'Istiqlal, se sent-il assez fort pour intervenir en première ligne ? Car, avec le Mouvement populaire, créé par Mahjoubi Ahardan et le Dr Abd el-Krîm Khatib, deux anciens dirigeants de l'AL, il dispose enfin d'un parti rallié à lui et ainsi d'une carte de rechange.

La percée du Mouvement populaire traduit un rejet de plus en plus pulsionnel de la part des ruraux de l'Istiqlal, qui personnifie l'univers des citadins, voire des Fassis, si jalousés. Nombre de caïds proviennent de la ville et l'emprise tentaculaire du parti, qui veut détribaliser la société rurale et lui inculquer autoritairement sa religion civique de la nation, heurte de front les sentiments d'appartenance locale. Bref, le Mouvement populaire ne capte pas seulement à lui le ressentiment anticitadin. Il capitalise la frustration berbère de rester à la marge, comme l'atteste au début de 1959 la révolte du Rif très durement matée par le prince héritier à la tête des FAR, et il mobilise tout le potentiel socio-politique sur lequel le protectorat finissant s'était appuyé : propriétaires ruraux de tout poil inquiets d'une réforme agraire, « vieilles barbes » déconcertés par la fin proclamée des terroirs, hommes de zaouïa exaspérés par le courant éradicateur des pratiques confrériques et des cultes locaux. Sauvé par l'explosion

de colère des villes avant 1956, le roi se retourne, après l'indépendance, du côté des tribus et des Berbères, d'un Maroc antique qui permet de faire contrepoids à celui des villes, neuf, politisé, menaçant. « Le fellah défenseur du trône » : cette formule de Remi Leveau désigne cette reconversion subreptice[3]. L'affrontement entre le peuple des villes et la monarchie est déjà en germe du temps de Mohammed V, qui s'y préparait insidieusement. Lors d'un défilé à Casablanca, en 1959, où apparaissent pour la première fois des forces anti-émeutes paramilitaires, le colonel Driss ben Aomar glisse, narquois, à l'ambassadeur de France, qui en reste pantois, ce mot d'ordre de Lyautey : « Il faut montrer sa force pour ne pas en avoir à s'en servir. » Si Mohammed V a bien pressenti ce divorce entre le trône et la plèbe urbaine, il n'a pas voulu le consommer. Il est resté jusqu'au bout l'homme du compromis historique entre les forces antagoniques qui enflaient au Maroc. Sa mort inopinée, le 26 février 1961, à la suite d'une opération bénigne menée dans des conditions de légèreté étonnante, donna lieu à des scènes de deuil bouleversantes proches de l'hystérie collective à Rabat et à Casablanca. Sans doute, comme le soutint Clifford Geertz, le cas de Mohammed V peut-il être rapproché de celui de Jean XXIII, son contemporain, qui appartint à la même galaxie des hommes porteurs d'espoir au début des années 1960 : pour une fois, un musulman croyant, non pas seulement par raison d'État, avait été roi, de même que le plus inattendu dans la nomination de Jean XXIII, ce fut qu'enfin un chrétien devînt pape[4].

La fabrique d'une « monarchie constitutionnelle de droit divin[5] » (1961-1975)

Durant ses cinq années de règne effectif, Mohammed V concilia habilement l'homme fétiche (le marabout suprême) et le politicien, sans parvenir à résoudre le dilemme : sultan mainteneur du statu quo ou monarque modernisateur, au risque de précipiter l'érosion du régime. En somme, il gagna du temps, mais en jouant sur sa seule équation personnelle, ne sachant pas, il est vrai, sa fin si proche, pour s'engager à pas mesurés dans la voie de la monarchie constitutionnelle, dont l'opinion n'était guère demandeuse hormis une minorité européanisée que l'on trouvait surtout au PDI et dont l'effectif fondait à vue d'œil.

Hassan II accède au trône à l'âge de trente-deux ans, traînant derrière lui une réputation d'insupportable enfant gâté et de fêtard invétéré. Le milieu dirigeant le tient pour un dilettante et l'étranger le dénigre comme s'il était déjà un roi en sursis. De Gaulle résume cette conviction d'un trait lapidaire : l'Algérie a sa révolution derrière elle et le Maroc l'a devant lui. On est en pleine phase ascendante du tiers-monde et personne parmi les tenants d'une vision téléologique de l'Histoire ne donne cher de l'avenir d'une monarchie anachronique ou *compradore*.

Les débuts du jeune roi sont incertains : il doit se faire craindre pour être respecté avant de chercher à se faire aimer. Il entreprend de donner une assise institutionnelle à la monarchie afin de tenir la promesse faite par son père en 1960 de doter le royaume d'une Constitution dans un délai de deux ans. Cette exigence avait été formulée par l'élite nationaliste dès 1944 et inscrite par la France dans les accords de La Celle-Saint-Cloud au début de novembre 1955. En juriste formé par Maurice Duverger à la faculté de droit à Bordeaux, le roi prend part à l'écriture de cette Constitution promulguée le 17 décembre 1962 après avoir été approuvée par un référendum ayant tout l'air d'un plébiscite. De fait, ce score se ressent de la hantise de l'absence de ce consensus communautaire (l'*ijmâ'*) sans lequel les croyants succombent à la *fitna*, c'est-à-dire à la discorde et à la guerre civile. Il faut souligner cette difficulté des Marocains à prendre acte du conflit entre intérêts et opinions discordants, bref leur réticence à entrer en politique. Avec l'indépendance, ils ont goûté jusqu'à l'ivresse à la nation en fusion et vont conserver longtemps la nostalgie de cet unanimisme trempé dans du sacré. La Constitution de 1962 dote le Maroc d'un Parlement avec une Chambre des représentants dont les deux tiers sont élus au suffrage universel et dont les membres peuvent renverser le gouvernement par un vote de défiance. Le roi se réserve de dissoudre la Chambre et de disposer des pleins pouvoirs. Et surtout il conserve la plénitude de sa sacralité. L'article 2 stipule en effet que la personne du roi est sacrée et délimite un périmètre inviolable autour de lui : la *tuntahak hurmatuhu*. L'article 19 le place en position dominante au-dessus de la communauté politique en tant qu'*amîr al-mu'minîn*, si bien que les citoyens promus par la Constitution restent astreints à la sujétion envers l'imam oint au nom de Dieu. Le roi est très logiquement le représentant suprême de la nation, le symbole de son unité et le garant de la pérennité de l'État, veillant au respect de l'islam et de la Constitution, deux termes qui sont mis en équivalence

structurelle et deviennent presque interchangeables. L'article 6 précise aussi que l'islam est « la religion de l'État », mais c'est le fait de tous les autres États arabes contemporains, sauf le Liban. Selon Hassan II, cette Constitution renouvelle le « pacte sacré qui a toujours uni le peuple et le roi ». Mohammed V avait lui aussi établi une correspondance étroite entre monarchie, islam et Constitution, en particulier dans son discours à la tour Hassan le 9 mars 1956, et le 12 novembre de la même année. L'application de la Constitution est suspendue avec la proclamation de l'état d'exception consécutif à la grande émeute urbaine de Casablanca en avril 1965. Son fonctionnement avait été compromis par le résultat des élections législatives du 17 mai 1963 et biaisé par la découverte d'un complot contre la monarchie impliquant la frange blanquiste de l'UNFP. En 1963, les élections ne confèrent pas la majorité au FDIC (Front pour la défense des institutions constitutionnelles) rassemblant les « Indépendants » de Reda Guedira (le conseiller favori du roi), les berbéristes du Mouvement populaire et les anciens du PDI en perdition. En récoltant 69 sièges, ils sont contrebalancés par les 41 élus de l'Istiqlal et les 28 de l'UNFP. Le gouvernement constitué par Bahnini, un homme du roi, va se heurter à une fronde des partis politiques qui exaspère Hassan II, auquel on prête à tort une inclination pour l'orléanisme et sa culture du compromis, alors qu'il est un légitimiste sans complexe, comme le soutient Abadallah Laroui[6]. Les élections de 1963 fournissent un instantané laissant perplexe le commentateur, qui se croit transporté dans la France de 1848. Comment le suffrage universel peut-il s'acclimater dans un pays, alors que la société politique est encore volatile, la majorité des électeurs analphabètes et perméable à la parole des *imgharen* (grands anciens) et la sensibilité politique des femmes une donnée qui échappe à toute analyse ? L'examen des déclarations d'intention des candidats révèle du moins quatre données : 1. Les candidats n'en appellent nulle part à l'honneur (le *sharaf*) de la tribu ou à l'esprit régionaliste. Les luttes factionnelles qui émaillent la vie politique au Liban ou en Algérie (avant 1954) ne filtrent pas dans le discours des candidats. La nation éclipse le local et le roi invisible. La patrie prime sur la monarchie et la religion civique qui l'exalte refoule la référence religieuse au second plan. 2. Le lexique est chauffé à blanc par le référent au nassérisme : l'appel à la *thawra* et la dénonciation de la féodalité (grands caïds, serviteurs du protectorat) ponctuent la majorité des tracts électoraux. 3. La religion du développement fait consensus : on préconise à qui mieux mieux la généralisation et l'arabisation de l'enseignement, l'accès de tous à des soins dispensés par un puissant service de santé publique, une réforme agraire, et

l'industrialisation. 4. L'ombre du Makhzen est sous-jacente. Tous les partis, sauf l'UNFP, s'adressent aux électeurs comme à des sujets minorés, non comme à des citoyens. Les Marocains se sont approprié la nation, mais pas l'État. Les candidats se présentent comme des intermédiaires privilégiés entre le Makhzen (non la *dawla* moderne) et les sujets du royaume pour faire arriver l'eau, l'école, le dispensaire, la route, etc.[7]

Deux événements contribueront à durcir le régime. C'est d'abord la découverte, en juillet 1963, d'un complot pour renverser le roi, où sont compromis d'anciens dirigeants de l'AL : le *fqîh* Basri et Cheikh Arab. Toute la lumière n'a pas été faite sur les liens entre les conjurés et l'UNFP. On sait mieux aujourd'hui qu'une tentation putschiste d'inspiration ba'thiste couvait au sein de l'aile gauche du parti. Il reste que les relations tumultueuses entre l'AL et l'Istiqlal en 1956-1957 avaient légué un réflexe de méfiance acrimonieuse entre les deux mouvances. Le parti avait prêté la main à la liquidation du Croissant noir (réseau communiste de la résistance urbaine) et d'anciens membres de la *Munazzama siriya* passés à l'AL. Ben Barka lui-même avait joué un rôle trouble dans l'exécution d'Abbas Messaâdi, un chef de l'AL (un preux aux yeux des Rifains), qui voulait conserver son autonomie à celle-ci. Toute une frange de l'AL rescapée de la guérilla livrée en territoire saharien espagnol, au lendemain de 1956, et écrasée par l'armée française (opération Écouvillon en 1957) vivait en marge du régime établi et rêvait d'en découdre les armes à la main. Elle trouve refuge dans les bidonvilles de Casablanca, où Cheikh Arab faisait figure de héros vengeur du peuple. Elle se transporte en Algérie dès avant la « guerre des sables » soutenue en octobre 1963 par Hassan II contre Ben Bella pour colmater la frontière, controversée, dans la région de Tindouf. L'amalgame opéré entre l'UNFP et les enfants perdus de l'AL tient par conséquent pour une large part du montage. Il fournit un prétexte à l'arrestation de centaines de militants dont nombre sont torturés par les agents de la Sécurité nationale, à la tête de laquelle le colonel Oufkir prend la suite de Laghzaoui. C'en est fini de la trêve sacrée entre les artisans du retour du roi et le régime, qui chausse les bottes du dernier protectorat, celui gangrené par la dérive policière dont Boniface avait été l'instigateur.

La rupture de l'alliance entre le trône et le peuple est amplifiée par l'émeute quasi insurrectionnelle, qui enflamme Casablanca les 22 et 23 mars 1965. Le nombre des victimes de l'armée, qui se substitue à la police débordée, reste sujet à caution : plusieurs centaines de tués probablement. C'est beaucoup plus que lors de la répression coloniale des émeutes de Carrières centrales en décembre

1952. À l'origine, il y a un coup de colère de lycéens, qui s'émeuvent d'une circulaire durcissant les conditions de passage du collège au lycée. Leur révolte se propage au *Lumpenproletariat* ivre de fureur à la vue des signes ostentatoires de richesse qui surabondent en centre- ville. Dès lors, on baigne dans l'ambiance de folie destructrice qui souleva Paris en juin 1848 et Le Caire en janvier 1952, lorsque vacille la frontière entre classes laborieuses et classes dangereuses.

GROS TEMPS SUR LA MONARCHIE (1965-1975)

Le 7 juin 1965, le roi proclame l'état d'exception après avoir échoué à constituer un gouvernement d'union nationale. Il ouvre l'ère des cabinets techniques et apolitiques, dont celui du Dr Benhima comme Premier ministre sera le prototype de 1967 à 1971, avec Ahardan et Balafrej en flanc-garde, et Oufkir qui, prenant en main le ministère de l'Intérieur, devient l'homme fort du régime.

L'enlèvement de Ben Barka à Paris le 29 octobre 1965 n'a pas le même retentissement au Maroc qu'à l'étranger. Mais il marque que le régime monte d'un cran dans l'exercice de la violence nue, sans même se couvrir de l'alibi de la raison du plus fort. Mehdi Ben Barka fut-il tué non intentionnellement, alors qu'il s'agissait de le ramener vivant à Rabat pour offrir une alternative à gauche à Hassan II – qui prétendit avoir une équation à résoudre avec son ancien professeur de mathématiques au palais royal ? Ou bien fut-il capturé et torturé à mort par Oufkir, de mèche avec la CIA pour éliminer un rival sans égal et se débarrasser d'un des chefs d'orchestre de la Tricontinentale siégeant à Cuba ? L'assassinat de Ben Barka, comme celui, contemporain, de Kennedy, reste entouré d'un voile glauque de données non élucidées. Ben Barka avait été la dynamo de l'Istiqlal. Organisateur hors pair, il fut l'inspirateur de la Route de l'unité durant l'été de 1957, au cours de laquelle 10 000 jeunes avaient raccordé, pioche à la main, l'enclave du Rif central à l'avant-pays de Fès, dans une ambiance de ferveur patriotique qui fait penser aux chantiers de jeunesse de Vichy et aux camps de travail à la Mao. Puis, il avait été avec Bouabid l'artisan de la scission qui engendra l'UNFP. À partir de 1960, il voit l'étau du régime se resserrer autour de lui et il va et vient entre le Maroc, Alger, Le Caire, Genève. Son retour au Maroc en 1962 à l'occasion du IIe Congrès de l'UNFP le place dans une position avant-gardiste. Sa condamnation du Maroc officiel durant la « guerre des sables » l'isole du pays profond. À vrai dire, Ben Barka est une force qui ballote comme un ludion à partir de 1963, comme s'il hésitait entre

devenir une figure phare de la révolution tiers mondiste ou accomplir un destin marocain : Lénine ou Edgar Faure[8] ? Ses écrits tantôt se réfèrent à un réformisme enthousiaste et argumenté sur la lancée des technocrates éclairés du protectorat (*Problèmes d'édification moderne au Maroc*), tantôt cèdent à la phraséologie tiers-mondisante (*Options révolutionnaires au Maroc*). Rétroactivement, on ne lit pas sans malaise cet appel à l'épuration lancé le 12 juin 1963 : « La lutte que nous menons est un combat contre une minorité de traîtres dont le nombre ne dépasse pas les 100 ou 200. Nous les extirperons lorsque le peuple aura en main la direction de ses propres affaires. » La mort tragique de Ben Barka ne fait pas seulement sens pour les Marocains, qui seront nombreux à donner le prénom de Mehdi à leur fils dans les années suivantes. Avec le coup d'État de Boumedienne qui assèche le romantisme révolutionnaire en Algérie, elle signifie la fin d'une époque : l'enterrement, pour des décennies, du Maghreb des peuples. Elle contribue à la retombée de l'âge adolescent et lyrique du tiers-monde. Mais l'historien ne peut en rester à un récit lisse et édifiant de ce drame. Il lui appartient de mettre le doigt sur la trouble complicité qui rapprochait le roi de son ancien mentor. On les voit dans une voiture de luxe, le prince héritier au volant, Ben Barka à l'arrière, l'un et l'autre le regard dissimulé derrière l'écran de lunettes noires, avec le même sourire étrange de deux grands animaux de pouvoir. Ajoutons que Ben Barka et Oufkir n'étaient pas à l'origine aux antipodes l'un de l'autre. Le trio fonctionnait en pointillé sous Mohammed V, tous trois fascinés par le sous-sol policier de l'appareil étatique. De fait, sous l'écran d'un décor moderniste, c'est bien une histoire de pouvoir au sombre archaïsme qui se jouait sur l'arrière-scène du palais royal.

À la fin des années 1960, le fait marquant est l'apparition d'une intelligentsia révolutionnaire qui mord sur la jeunesse étudiante et lycéenne, vide l'effectif du très dynamique PLS (PCM dissous en 1959). Elle a pour centres nerveux l'UNEM (l'Union nationale des étudiants marocains) et la revue *Souffles*, lancée par le poète Abdellatif Laâbi. Un événement catalyse cette intelligentsia révoltée : la défaite de juin 1967 ressentie du Golfe à l'Océan comme une rechute (*naksa*) de la catastrophe (*nakba*) de 1948. Elle sanctionne la faillite d'une génération aux commandes de l'histoire depuis la fondation de la Ligue arabe en 1945. Deux points de cristallisation fixent cette nébuleuse bouillonnante d'espoir, de ferveur, d'utopie : le Mouvement du 22 mars, qui se réfère à Casablanca 1965, et *Illâ al-Amâm* (En avant), plus imprégné de la doxa maoïste. L'effervescence croissante de la jeunesse scolarisée au-delà du brevet inquiète le régime. Pour une part, ne sont-ce pas les enfants des privilégiés qui se

révoltent à l'unisson du monde occidental ? Et les rejetons d'une petite bourgeoisie qui a été la clé de voûte de l'État ? De fait, cette génération d'intellectuels allant au peuple fait penser aux *narodniki* dans la Russie des années 1860-1880. Comme avec les populistes russes, on est en présence d'une dissidence au sein de l'élite, révoltée par la résurgence du Makhzen, la montée de la corruption (*al-fasâd*) et l'affirmation voyante d'une caste de courtisans affairistes autour du roi. Et comme les *narodniki*, cette jeunesse est coupée du peuple par le port du costume européen, la maîtrise de la langue de l'ancien colonisateur, le lexique envahi par la *kalamujiya* (le discours sur le discours) et une touche de cosmopolitisme qui tient du *gharîb*, de l'étrange, de l'exotique. L'ambiance économique est favorable au régime. Après une longue période de stagnation consécutive à l'indépendance, les affaires reprennent. La croissance annuelle moyenne est de l'ordre de 5,6 % de 1968 à 1972. Elle est tirée en avant par la réanimation de l'immobilier, la politique des grands barrages (la grande idée du règne), le démarrage du tourisme balnéaire, le haut cours des phosphates et l'essor de l'agroalimentaire. Le roi peut suspendre l'état d'exception le 7 juillet 1970 et tenter de réanimer la vie politique. Il soumet à référendum une seconde Constitution, retouchée sur des détails, et prend l'initiative d'une consultation électorale fin août, qui est boycottée par les partis de l'Istiqlal et de l'UNFP constitués en bloc national (*koutlah wataniya*). Il en résulte une Chambre introuvable où 219 élus sur 240 affichent leur allégeance à la personne du roi, qui est leur seule raison d'être.

L'irruption fracassante de l'événement surgit là où on ne l'attendait pas : l'armée érigée en bouclier du régime. Ce furent la tentative de putsch à Skhirat, le samedi 10 juillet 1971, puis le coup du Boeing, le 16 août 1972. Le putsch de Skhirat échoue essentiellement parce qu'il est bicéphale. Le général Medbouh, qui en est le cerveau, voulait seulement déposer le roi et former un Conseil de régence, en attendant que le prince héritier, né en 1963, accédât à la majorité. Un ressort éthique tendait son entreprise : en finir avec un mode de gouvernance consistant à diviser et corrompre les élites, de façon à les ravaler au rang de courtisans[9]. Medbouh n'ouvrait même plus les enveloppes qu'il recevait du palais royal. Le colonel Ababou est l'exécutant du putsch, avec son millier de cadets descendus de l'école d'Ahermoumou, sise dans la montagne au-dessus de Taza. Il a pour objectif d'instituer une junte révolutionnaire à la manière des colonels grecs en 1967 et de Kadhafi en 1969. À Skhirat, où le roi fête ses quarante-deux ans avec près d'un millier d'invités, les cadets, en majorité des berbères issus des tribus les plus pauvres du royaume, ne savent pas exactement

quelle est la mission à remplir. Soumis à une existence spartiate, ils sont révoltés par le style Club Med de la réception et ils tirent dans cette cohue où l'establishment r'bati fraie avec le Tout-Paris acheminé par avion spécial : un carnage. Le roi témoigne d'un sang-froid impressionnant, réussit à se faire reconnaître et à retourner la situation. Les Marocains, avertis par la radio de la proclamation d'une république, ne bronchent pas, pas plus qu'ils ne se réjouissent peu après d'apprendre que le roi est vivant et le trône rétabli.

Skhirat, cet événement surréaliste, se déroule au-dessus d'eux dans une autre galaxie. L'attaque en plein ciel du Boeing ramenant de France le roi un an plus tard est le fait d'Oufkir, entre-temps promu ministre de la Défense et chef d'état-major des FAR. Cette fois encore, Hassan II a la baraka et Oufkir, « suicidé d'honneur », passe à la trappe pour faire place au colonel Dlimi, nouvel homme fort du régime. L'affaire laisse le peuple de marbre : c'est pour lui « Règlement de comptes à O.K palais royal ». Le coup contre l'avion du roi dévoile des fils lancés par les conjurés en direction de la fraction ba'thiste de la gauche marocaine qui, en 1973, entame des actions désespérées de commandos en quête de « *foco* » guévariste chez les paysans pauvres de la montagne berbère et du Gharb[10]. Le roi amplifie une répression implacable contre tous ceux qui ont fait trembler le régime sur ses bases. Les militants d'extrême gauche sont torturés, condamnés à la chaîne et internés à la prison de Kénitra. Les supérieurs des cadets et les aviateurs suspectés d'avoir participé au coup du Boeing sont incarcérés dans le bagne de Tazmamart entre Rich et Midelt, « programmé pour faire mourir[11] », sans oublier la famille d'Oufkir, qui est mise au secret sans jugement. La distance se creuse entre Mohammed V qui, en se conformant à la tradition de l'*aman*, avait su pardonner à ses ennemis, et Hassan II, qui cultive avec de bons mots son ténébreux jardin secret.

Le régime tangue jusqu'à l'affaire du Sahara. Sans doute l'ambiance économique est-elle favorable du fait du quadruplement du cours des phosphates en 1973, dont le Maroc reste de très loin le premier producteur mondial. En outre, la marocanisation des dernières terres des colons et des PME détenues par des étrangers consolide la bourgeoisie d'affaires, de même que le début de l'arabisation passe du baume sur l'épiderme meurtri de la petite bourgeoisie d'État : un peu de mou pour une monarchie si ébranlée. Mais c'est seulement avec l'affaire du Sahara, menée de main de maître par Hassan II, que le régime va sortir de cette zone de tempête et se relégitimer. Reste à comprendre pourquoi cette monarchie tant décriée à l'extérieur a tenu bon durant ces années critiques. La réponse est évidente : les campagnes restent du côté de l'ordre établi, comme

en témoigne une remarquable enquête poursuivie auprès de 300 jeunes ruraux âgés de quatorze à dix-huit ans égaillés dans quatre districts du Maroc qui ont pour dénominateur commun la forte présence de l'agro-industrie. Regard d'époque : les filles ne sont pas prises en compte sous prétexte que, mariées à peine nubiles, elles basculent de l'enfance à l'âge adulte sans avoir d'adolescence[12]. Crayonnons à gros traits un portrait de groupe : 41 % de ces jeunes proviennent de la paysannerie pauvre, 43 % ont été ou sont scolarisés, sans que les deux paramètres coïncident forcément. L'habit est peut-être le marqueur le plus significatif de leur rapport au monde. Une minorité porte encore la djellaba plus ou moins rapiécée et va pieds nus ou en *naïl*. La majorité est en pantalon et chemise provenant de friperies et chaussée de sandales de plastique ou d'espadrilles. Quelques-uns arborent un pantalon à la braguette en bon état et une chemise en Tergal ou en Nylon, des chaussettes, une montre, un bracelet. Pour la plupart de ces jeunes, l'école est un passeport pour se frayer le chemin de la ville. Elle est « une deuxième mère » qui leur a donné accès à la culture (*al-thaqâfa* : disent-ils en arabe moderne) et à la dignité (le *sharaf*). La ville est une vitrine de la modernité, mais il faut de l'argent et un coup de *ktef* (piston) du *muqaddam* du douar pour obtenir la carte d'identité qui permet de faire le saut. C'est aussi le salariat, l'argent à gogo, les filles aux cheveux courts et à la minijupe affriolante : « En ville, il y a des filles comme tu veux. » Mais plus encore, vivre en ville, c'est se soustraire à l'autorité des « vieilles barbes », à la tyrannie du groupe, et accéder à l'autonomie de l'individu : « J'entre dans un café, je montre mon argent et l'on me sert ce que je veux. » Sans entretenir aucune illusion sur la marchandisation de l'économie de subsistance : « On va au souk avec des marchandises, on revient du souk avec des marchandises : nous n'avons pas d'argent, il reste au souk. » Quand ils sont déscolarisés, les jeunes vivent de petits boulots : bergers, démarieurs de betteraves, ramasseurs d'olives dans le plat pays, garçons de café, réparateurs de cycles, apprentis-coiffeurs, pompistes, revendeurs de cigarettes dans la bourgade routière avoisinante, où le tertiaire pauvre prolifère. Sous-employés, ces *disoccupati* traînent en bande au centre de la petite ville ou du village. Les plus instruits revendiquent une maison des jeunes avec une piscine (faire trempette dans les canaux d'irrigation est un acte délictueux), un terrain de foot, une salle avec table de ping-pong et billard électrique. L'été, on organise des soirées entre soi, bien à l'écart. Cette veillée (*taqsira*) est-elle à mettre en lien avec des pratiques plus anciennes ? On élit un caïd des *shabâb*, qui prélève des amendes sur les contrevenants à la règle du jeu en vigueur. Avec ce pécule, on achète de quoi boire du thé, on chante les airs à la

mode et on danse. Quelquefois, on fait venir des cheikhates (femmes galantes), du vin, du kif et la soirée tourne à l'orgie compensatrice de la misère sexuelle et du désenchantement de vivre. Aucun sentiment de révolte ne pointe chez ces jeunes, qui sont mécontemporains des *shabâb* des grandes conurbations du littoral, vibrant au diapason de Nass el-Ghiwân, un groupe musical en phase avec la jeunesse mondiale rebelle. Intervient seulement le désappointement de s'être arrêté en chemin : « L'école nous sort du village, mais pour aller où ? » C'est pourquoi l'on reste dans une conduite de soumission vis-à-vis du Makhzen ; on continue à l'intérioriser comme une nécessité objective dont on ne peut se passer. De vieilles antiennes bercent toujours l'imaginaire politique de ces jeunes : « S'il n'y avait pas le Makhzen, ce serait la *sîba* », ou bien : « Il y a le Makhzen d'en haut et il n'y a rien à dire. Mais le Makhzen d'ici, ça pue. » Les jeunes les réactualisent : « S'il n'y avait pas le Makhzen, lorsque quelqu'un de plus fort que toi verrait que tu portes des chaussures neuves, il te les prendrait de force et tu irais pieds nus », ou les reformulent joliment : « Le Makhzen est comme un petit moteur qui met la société en marche. » Il en résulte une énorme attente vis-à-vis de l'État, une demande très forte d'infrastructures, d'emplois, de sécurité psychologique, car ces jeunes naviguent entre deux eaux dans une société qui est en train de basculer dans l'économie de marché : « L'argent est le souverain absolu du monde. » Dieu est absent dans cette enquête : il se tait. Et le roi, dont on ne peut parler qu'en style détourné, n'est que le machiniste invisible d'un État Léviathan dont on attend tout, ce qui engendre une passivité proche de la résignation désabusée chez ces jeunes. On retrouve ici l'ambiance du *Journal d'un substitut de campagne* de Tewfiq al-Hakim : le Maroc rural des années 1960 est un duplicata de la province égyptienne des années 1930.

La mue silencieuse de la société (1975-1990)

Il n'est pas dans notre propos de raconter le déroulement de la Marche verte en octobre et début novembre 1975. Cette histoire à plusieurs entrées (Maroc, Espagne, Algérie, Mauritanie, Polisario) dépasse l'horizon de ce livre[13]. Hassan II confirme son sens de l'opportunité et son art de faire des coups en forçant la main à l'Espagne. Rappelons que la Marche verte consiste en l'envoi au seuil de la Seguia al-Hamra, de 350 000 marcheurs et qu'elle teste l'aptitude de l'État à encadrer les foules, les déplacer, les sustenter et les démobiliser presque sans

coup férir. L'annexion du Sahara occidental en deux temps (la Seguia al-Hamra en novembre 1975 et le Río de Oro en août 1979 après le retrait de la Mauritanie) est comme un acte de refondation du Maroc, qui retisse le pacte défait entre le roi et le peuple. Mohammed V avait été le roi libérateur, Hassan II sera le roi réunificateur pour l'immense majorité des Marocains. Le Sahara est érigé en cause sacrée et la poignée de militants d'extrême gauche qui résiste à la contagion de cette union sacrée prend le risque de sortir de la communauté. L'opposition de gauche à l'intérieur du régime fait de la surenchère sur le Sahara, et la majorité des intellectuels, à l'instar d'Abdallah Laroui, réagissent sur un mode passionnel, comme Péguy ou Bergson en août 1914.

HASSAN II SUPERSTAR SUR UNE SCÈNE POLITIQUE VIDE

Le roi s'installe sur la scène internationale comme un partenaire de choix. Il surprend par des initiatives qui anticipent sur la conjoncture à venir : illusionniste ou visionnaire selon chacun. Pour prendre à revers le Polisario, qui porte des coups sévères aux FAR au Sahara, il conclut avec Kadhafi une union étatique en trompe-l'œil d'août 1984 à septembre 1986. Puis il orchestre des retrouvailles algéro-marocaines lors de son entrevue avec le président Chadli le 4 mai 1987. Les relations diplomatiques avec l'Algérie, rompues en 1976, sont rétablies en 1988 et c'est là le prélude à la création de l'UMA (Union du Maghreb arabe), qui inclut la Mauritanie et la Libye. Il reçoit le pape Jean-Paul II en août 1985 dans un stade de Casablanca bourré de jeunes enthousiasmés et il joue un rôle important aux conférences de l'organisation des États islamiques. Depuis 1979, il préside le comité al-Quds, qui a pour objet d'empêcher la mainmise de l'État hébreu sur Jérusalem, mais il reçoit Shimon Peres à Ifrane le 22 juillet 1986 et s'entoure ouvertement de conseillers juifs marocains revenus de diaspora, tel André Azoulay. Il veille à son réseau parisien et le microcosme politique français fréquente assidûment le luxueux hôtel La Mamounia à Marrakech. En 1989, il peut, d'un coup de téléphone à Creil, convaincre un père de famille émigré d'imposer à ses filles collégiennes récalcitrantes de dénouer leur foulard. Bref il devient un partenaire irremplaçable pour l'Occident en posant au champion d'un islam « modéré ». À n'en pas douter, jouer dans la cour des grands rejaillit sur l'image du roi au Maroc.

Sur la scène intérieure la photographie du roi s'affiche partout sur les monuments publics, se glisse dans les salles de cours à l'université (c'eût été impensable avant 1975), s'expose dans les halls d'hôtel : en imam de blanc vêtu,

en smoking avec nœud papillon, en tenue de golfeur ou d'aviateur, en commandant suprême des forces armées : un caméléon dont on blanchit et rajeunit les traits. Il est omniprésent à la télé pour annoncer en premier les nouvelles et les commenter. Sur les timbres à la riche imagerie héritée du temps du protectorat, on ne voit plus que lui. Il impose une scénographie du pouvoir qui réinvente et stylise un cérémonial remontant à Moulay Slimane : hauts dignitaires du régime, lors de la *bay'a*, comme les parlementaires, lors de l'ouverture des sessions, doivent s'emmitoufler dans un caftan à la blancheur immaculée et au capuchon leur donnant l'air d'une congrégation de chartreux. De même le roi s'approprie le récit du roman national. La part du mouvement nationaliste passe à la portion congrue au fil des ans. Mohammed V devient le « premier résistant » au protectorat et le « libérateur du Maghreb arabe ». La lutte contre l'occupant étranger, puis l'histoire du temps présent se réduisent progressivement à un tête-à-tête entre le roi et le peuple privé d'intermédiaires. La « monarchie hassanienne » (Driss Basri) ne fonctionne pas seulement en manipulant les symboles. Elle pratique avec efficience la « politique du ventre » (Jean-François Bayart). Être élu à une municipalité ou au parlement devient une sinécure qui s'achète à force de largesses prodiguées aux électeurs et implique que l'on se rembourse des frais engagés en relançant la vieille pratique de la *sukhra* (ou commission) pour avoir accès au Makhzen et aux services publics, disposer d'un permis de construire, d'une patente de boutiquier, d'une licence de transporteur, etc. Se porter candidat présuppose le feu vert du Makhzen : l'élection d'une circonscription est négociée entre les partis et le ministère de l'Intérieur, comme l'expérimentera à ses dépens Abdallah Laroui en se présentant, en 1981, à Casablanca sous les couleurs de l'USFP. Après le décès accidentel fort suspect du général Dlimi en 1983, un homme va incarner le haut Makhzen manipulateur et prévaricateur, avec une touche courtisane hyperbolique : Driss Basri. Cet *Homo novus* personnifie la montée de la bureaucratie policière à la place de l'armée éloignée au Sahara. Il a l'intelligence de faire des études de droit avancées et dispose du savoir-faire nécessaire pour doter d'un habillage rationnel-légal le dispositif donnant à l'État souterrain (le Makhzen) la primauté sur l'État légal. Oufkir devait son ascension à son formidable tempérament d'homme de guerre et aux derniers résidents généraux qui l'avaient introduit dans la cabine de pilotage de l'État dont il ne sortit plus. Dlimi avait démontré des capacités de stratège en endiguant la guérilla dévastatrice du Polisario par la création d'une sorte de ligne Maurice sécurisant un « Sahara utile » : le triangle Laayoune-Smara-Dakhla. Basri, lui, doit tout au

souverain : il incarne la banalisation d'un régime d'exception, sa sortie de l'extraordinaire et sa routinisation. Une *nukta* (boutade) dit bien l'espèce de lassitude sarcastique des Marocains face à la corruption dont il use largement : « Merci Driss », pour désigner les limousines noires à vitres fumées de la firme de Stuttgart. Il n'empêche : le sport favori des Marocains dans les années 1980, c'est bien l'arrivisme (*at-tassaluk*) en pratiquant la personnalisation des rapports avec les gens du Makhzen : quand tu as une *marfa* (une connaissance) dans un ministère, une banque, un hôpital, « *hadjtak maqddiya* » (ton affaire est conclue), profèrent les gens du commun[14]. C'est ce que les Tunisiens désignent du mot de « ben ‘ammisme » (l'art de cultiver l'entregent de l'oncle paternel). Aussi bien, la vie politique se limite à être une culture de serre dont le roi est le grand jardinier. Les gouvernements sans relief, atones, se succèdent de 1977 à 1992 avec le même personnel et pour seule inflexion l'entrée en scène de brillants ingénieurs des grandes écoles parisiennes, souvent issus de couples mixtes, tel Driss Benhima. Tour à tour défilent Ahmed Osman, un beau-frère du roi (1977-1979), Maati Bouabid, un transfuge de l'UNFP (1979-1983), Karim Lamrani, un homme d'affaires (1983-1986) et Azzedine Laraki (1986-1992). Deux personnalités hors pair du microcosme restent sur la touche : Ahmed Guedira et Abderrahim Bouabid, qui auraient pu alterner au gouvernement en introduisant le *two-party system* à l'anglo-saxonne et en introduisant un soupçon de démocratie parlementaire. Au lieu de quoi on est en présence d'une fragmentation et d'un éparpillement de la scène politique sciemment entretenus, qui favorisent la circulation des élites et la redistribution des prébendes, mais non l'apprentissage de la politique. Il est vrai que cette dilution des forces partisanes correspond à un vieux fonds de segmentarité : se diviser de sorte à produire un équilibre de forces contraires interdisant la domination sans partage d'un seul. Et que la culture de la discorde est un très vieux trait d'esprit maghrébin. Mais en l'occurrence, le Marocain de base se retrouve-t-il dans les nuances qui distinguent à droite le RNI, lancé en 1978 (le Rassemblement des indépendants), de l'UC (l'Union constitutionnelle) et du PND (le Parti national démocrate) et, à gauche, l'USFP de l'UNFP, du PPS et de l'OADP, un surgeon légal de l'ancien Mouvement du 23 mars ? Si bien que les élections législatives de juin 1977 et de septembre-octobre 1984 n'ont pas la même portée que celles de 1963 : elles enregistrent le reflux des déjà vieux partis historiques et l'ancrage de groupements monarchistes qui pérennisent un clientélisme d'État. Notons seulement le retour des istiqlaliens au gouvernement en 1977 après une latence remontant à 1963. Ils vont contrôler de longues années durant le ministère de

l’Éducation nationale, relancer et parachever l’arabisation que le roi, francophile à contre-courant de l’opinion, arrête aux portes des facultés de droit, de médecine et des sciences.

Ce bref aperçu sur la vie politique doit, pour rester équilibré, tenir compte du fait que le reste du monde arabe, à l’exception du Liban, vit sous le régime du parti unique (interdit par la Constitution au Maroc), de la dictature du *za’îm*, dont Saddam Husseïn offre une version paroxystique, et qu’il est l’objet de purges sanglantes au sein du personnel politique, sans oublier l’éradication des foyers d’opposition avec une violence qui dépasse de beaucoup celle dont le régime hassanien use pourtant sans retenue. Que l’on pense à la destruction de Hama en 1982 par Assad ou au traitement des Kurdes à l’arme chimique en 1988 par Saddam Hussein ! Ajoutons que la presse, le monde de l’édition, les revues scientifiques (le *BESM*, *Hespéris*) jouissent d’un régime de liberté surveillée sans équivalent ailleurs sauf, encore une fois, au Liban, malgré la guerre civile. Et précisons que l’on peut, dans des cercles d’études restreints, aborder tous les sujets, sous réserve de contourner le roi et le Sahara. Il reste qu’entre le permis et l’interdit de dire la frontière fluctue, comme en témoigne la revue branchée sur l’actualité *Lamalif*, que son intrépide directrice, Zakya Daoud, doit se résoudre à saborder en 1988.

CRUE DES HOMMES, REDISTRIBUTION DE LA POPULATION ET RÉVOLTES URBAINES

Les deux décennies qui suivent les *Sixties* sont celles où la croissance démographique atteint un optimum. La population marocaine passe de 11,6 millions d’hommes en 1960 à 15,3 en 1971, 20,4 en 1982 et 26 en 1994. L’émigration en ville s’amplifie, que précipite la grande vague de sécheresse s’abattant sur le Maroc continûment de 1980 à 1984 et fragilisant en particulier les agro-pasteurs dépourvus de ressources hydrauliques. Le pourcentage des citadins passe de 28 % en 1960 à 42 % en 1982 pour atteindre 55 % en 2000. L’exode rural a pour débouché les grandes conurbations du littoral atlantique encore plus que les vieilles cités de l’intérieur. Sur 24 villes dépassant 100 000 habitants en 2000, douze sont situées au bord de l’océan. C’est ainsi que Casablanca abrite 1,5 million d’habitants en 1971, 2,1 millions en 1982 et 3,3 millions en 2000. Dans le même laps de temps, le nombre des Fassis s’élève encore plus rapidement de 325 000 à 940 000 et celui des Marrakchis de 332 000 à 830 000. Mais l’État parvient à atténuer quelque peu la macrocéphalie de la conurbation Casa-Rabat en gestation en fortifiant l’armature urbaine de villes

tampons qui filtrent la marche à l’Océan : Beni Melal, Khemisset, Taza, etc., et en soutenant la croissance de localités coloniales qui deviennent de gros centres urbains. La politique d’aménagement du territoire, pensée avec le concours de géographes urbanistes de qualité, parvient à des résultats notables. Elle canalise les mouvements centrifuges de la population. Elle décongestionne les bidonvilles, au nombre de 200 en 1980 et dont certains atteignent jusqu’à 60 000 âmes à Douar doum, à Rabat, et 75 000 à Ben M’Sik, à Casa. On estime que la population vivant en quartier informel diminue de moitié de 1980 à 2000. À la place champignonnent des lotissements urbains qui sont le produit de l’autoconstruction encouragée par le régime et qui restent sous-équipés et mal desservis par les transports en commun. Ils juxtaposent des maisons en parpaing aux murs aveugles, serrées les unes les autres et se regardant en chiens de faïence. Dans les bidonvilles, une sociabilité de plein air encore frottée de convivialité villageoise tenait les habitants reliés les uns aux autres par des liens de solidarité calqués sur les réseaux tribaux. En quartier néocitadin, au schéma dupliqué à l’infini, on ne vit plus les uns sur les autres, mais les uns contre les autres, claquemuré derrière des maisons mitoyennes en brique crue. L’absence de lien social va favoriser la pénétration de la *da’wa’* islamiste et contribuer au premier chef à la réislamisation de la société par le bas.

Les très mauvaises récoltes du début des années 1980 contraignent le Maroc à importer massivement céréales et autres produits alimentaires de base. La guerre au Sahara exige de l’État qu’il équipe et entretienne une armée de 250 000 soldats, disproportionnée eu égard à ses ressources budgétaires. Les classes privilégiées ont un mode de vie somptuaire, qui creuse le déficit de la balance des paiements. Le Maroc vit au-dessus de ses moyens, s’endette, doit recourir aux prêts de la Banque mondiale et du FMI et, dès lors, accepter en 1984 un plan d’ajustement structurel qui implique d’amputer le train de vie de l’État et les salaires dans la fonction publique. Ce sont d’abord les syndicats qui attisent le climat social surchauffé dans les villes. Comme pour les partis, l’offre syndicale est plurielle : l’UMT, l’UGTM et la CDT qui, toutes deux, résultent d’une scission au sein de l’UMT. Il en résulte une surenchère qui chauffe à blanc le monde des salariés du secteur abrité (parapublic et étatique). C’est sur la lancée d’une grève générale lancée par l’UMT et la CDT que Casa s’insurge à nouveau le 20 juin 1981. La répression frappe aussi fort qu’en mars 1965. En janvier 1985, les révoltes dites du pain ne sont pas liées à des revendications salariales. Elles résultent d’une réaction de colère contre le renchérissement du coût des denrées alimentaires de base. Elles enflamment les villes de l’intérieur :

Marrakech, Kasba Tadla, Oujda, mais aussi Rabat. Elles se propagent ensuite dans les villes du Nord : Tétouan, Al-Hoceima, Nador, où le nombre de victimes se chiffre par centaines. Là, on ne pardonne pas au roi l'écrasement de la révolte tribale de 1959, ni le sous-équipement du Rif, qui perdure après la fin de l'occupation espagnole. À la mi-décembre 1990, la révolte fuse encore une fois à Fès, puis à Tétouan. À Fès, ce sont les étudiants de l'université Dar-Mahrez qui lancent le mouvement de sédition. La mort d'une étudiante confère une dimension sacrificielle à la violence des manifestants, rejoints par les jeunes des quartiers informels. On se croirait revenu à Fès en août 1954. De manière significative, les émeutiers pillent et incendient l'hôtel de luxe Les Mérinides, bâti au-dessus de Bab Guissa, qui entachait d'une note de modernité criarde le panorama urbain que Lyautey s'était efforcé de préserver, en antiquaire amoureux du vieux Fès.

CITADINES ET CAMPAGNARDES

D'une enquête réalisée en 1984, on peut extraire une foule de données statistiques nous arrachant à l'impressionnisme et au dolorisme dès que l'on aborde en Méditerranée le « noir continent de la femme » (Freud).

En ville, la percée des filles dans l'enseignement est un fait irréversible. Elles correspondent à 34 % des étudiants et les femmes fournissent 20 % des enseignants. Ajoutons que les femmes représentent un quart de l'effectif des employés dans l'administration et, fait plus surprenant, un tiers des professions libérales. Lorsqu'on sait que 193 filles seulement suivaient un enseignement secondaire en 1950, on se prend à relativiser les diatribes contre le malthusianisme scolaire du régime à l'égard des femmes. Le phénomène de la femme diplômée acquiert une telle importance sur le marché matrimonial qu'il finit par éclipser le critère de l'origine familiale : dorénavant le capital scolaire entre dans le calcul de la dot. La société des femmes en ville, néanmoins, demeure clivée par de vieux paramètres. Être *sharîfa* reste une marque de distinction et *hartâniya* un stigmate. « À quelle famille appartiens-tu, qui est ton père ? » (*Mnaina ‘âïla ntina, shkûn huwa Bbak*) reste un jeu fléché de société qui classe ou déclasse. Mais l'entrée des femmes sur le marché du travail brouille les cartes et bouleverse la stratigraphie sociale. Faisons un pas de côté et allons voir du côté des sténodactylos, des téléphonistes, des réceptionnistes en hôtel et des ouvrières du secteur textile en pleine expansion. Elles ont en commun d'être souvent de jeunes femmes encore célibataires. Leur rapport à l'espace public

s’est subrepticement modifié en une génération. Elles ne portent plus le *litham*, mais le voile (*hijâb*) qui découvre le visage. Elles ont modifié la coupe de leur djellaba, qui moule de plus près le corps, s’échancre en haut, se raccourcit en bas et se colore. Rose bonbon, vert vif, jaune acidulé : le choix de couleurs voyantes est une manière délibérée de s’afficher en femme moderne dans l’espace masculin. Sous la djellaba pointe un pantalon qui n’a plus rien d’un *seroual* et des chaussures qui relèguent les babouches aux accessoires des jours de fête. Le voile est un passeport pour se faire respecter dans la cohue de la rue, le bus plein à ras bord, le petit taxi bourré de passagers hétéroclites. C’est rarement le logo islamiste qui signe l’appartenance à une umma déterritorialisée de Djakarta à Los Angeles. C’est pourquoi il peut être un voile de mousseline aux couleurs vives à l’unisson du *tchadior* des Iraniennes élégantes. Un étage social au-dessus, les femmes des classes moyennes explorent, elles aussi, de nouvelles sociabilités. Elles se retrouvent entre elles dans des salons de pâtisserie (des contre-cafés de femmes), où l’on boit du thé à l’anglaise, ou bien au McDo, un espace mixte, mais clean, purgé du regard chargé des hommes seuls qui hantent les terrasses des cafés sur les avenues : un lieu où une femme peut être vue, sans être mal vue. Mais le salon de coiffure devient le lieu de prédilection des femmes de la classe moyenne ascendante. Elles se dotent d’un paraître qui conjugue le modèle ancestral de beauté (le khôl, le henné, le caftan lors des cérémonies familiales, la djellaba le vendredi) et des références corporelles puisées dans *Femme actuelle*, *Nous deux*, *Sayedati* (Madame), des magazines féminins qui jonglent avec l’idéal de la femme épouse et mère de famille. L’important dans ces salons de coiffure qui fonctionnent comme des instituts de beauté, c’est de se construire une apparence physique et vestimentaire qui vous démarque tant du genre *‘aroubi* (femme de la campagne) que de la garçonne aux cheveux courts et au corps cintré dans une veste et un pantalon étroit, qui signale l’appartenance à la riche bourgeoisie[15].

En milieu rural, les femmes n’ont grignoté aucun droit nouveau, ni construit de nouvelles solidarités. Une enquête très fouillée réalisée entre 1986 et 1988 révèle le hiatus avec la ville. L’espérance de vie moyenne d’une campagnarde plafonne à soixante-trois ans, alors qu’elle grimpe à soixante-douze en ville. 17 % seulement d’entre elles bénéficient de soins prénatals contre 80 % en ville. Le taux de scolarisation des filles entre sept et treize ans plafonne à 28 %, alors qu’il grimpe à 79 % en milieu citadin. 12 % d’entre elles disposent de l’électricité, 6 % ont accès à l’eau potable à la maison. Une surprise cependant : 32 % d’entre elles usent d’un moyen anticonceptionnel (la pilule

essentiellement) contre 55 % en ville. Elles en ont entendu parler par le bouche-à-oreille des femmes d'émigrés en ville ou à l'étranger. L'amorce d'une transition démographique s'opère de manière presque concomitante en milieu rural et en ville[16]. Ici ou là, on note des améliorations concrètes à l'existence des rurales. Dans l'Anti-Atlas, l'argent des émigrés en Europe permet d'accéder à l'eau à la pompe et au butane à la cuisine et dispense ainsi les femmes des corvées de bois et d'eau. En pays Jbala se construit une économie rurale féminine, accélérée par la dépaysannisation des hommes descendant en ville louer leur force de travail. Les femmes vendent sur les souks des ustensiles ménagers en poterie de terre cuite brune, des tissages blancs rayés de rouge, des étoffes brodées, bref conquièrent une certaine forme d'autonomie économique. Mais, le plus souvent, la condition de la femme se durcit sous l'effet d'impact d'une modernité tronquée. Dans le Gharb, les hommes se font tractoristes, camionneurs, ouvriers dans les conglomérats sucriers, bref accèdent au salariat noble. Leurs femmes restent ouvrières agricoles saisonnières. Elles binent les champs de betteraves et démarient les tubercules après la récolte ; elles cueillent les agrumes et les conditionnent : elles glissent de la dépendance à l'égard d'un mari à celle à l'égard d'un contremaître ou d'un vulgarisateur agricole. Dans le Haut Atlas, en pays Ghudjama, on voit la morale néo-islamique se répandre et accentuer la séparation des genres et la claustration des femmes. Dans la maison-bloc en hauteur, l'indivision familiale s'interrompt. Les fils se construisent un chez-soi, qui engendre du chacun pour soi. On aménage un escalier intérieur à l'usage des belles-filles pour souligner leur *hishma*. Les épouses qui disposent du butane et de l'eau à la maison n'empruntent plus les sentes réservées aux femmes et fillettes pour aller à la source ou au pré où la vache est entravée. Elles se voilent et empruntent aux citadines pauvres leur costume néo-islamique sans forme, ni couleur : gris passe-montagne. Foin des tatouages et des parures spécifiques à la tribu. Une sociabilité de femmes s'engloutit silencieusement.

Sans guère faire de place au couple, comme le démontre une enquête en pays Ourika, dans l'Atlas, à l'aplomb de Marrakech[17]. Là comme ailleurs, l'homme prend son épouse le soir à la sauvette dans un endroit à l'écart : l'*adren* (l'étable) par exemple. L'échange des corps se limite au coït sans prélude amoureux. La femme retire son pantalon. L'homme s'empare d'elle sans l'embrasser, ni lui glisser des mots tendres à l'oreille. Les femmes savent pourtant que cela se fait en ville, mais elles n'en soufflent mot. Pour temps libre, il leur reste les jours de grande lessive au bord de l'oued tumultueux, où elles sont entre elles et rient très fort en lavant tapis et nattes dans l'eau glacée. Et puis il y a la parenthèse du

moussem de Sidi Fatma en août et les cérémonies de mariage qui s'ensuivent : alors fuse le chant déchirant de nostalgie qui rythme l'*ahwash*, la danse où le groupe local distendu par l'âpreté de la vie quotidienne entre en fusion. Cette société rurale expulse ses femmes en trop à la ville. Pour beaucoup, ce sont des fillettes qui vont s'employer comme petites bonnes chez les membres de la classe moyenne. Une enquête réalisée en 1987 en dénombre 138 000, mais sans distinguer l'apport des campagnes de celui du réservoir des derbs et bidonvilles. Il y en a certainement beaucoup plus, puisqu'il s'agit d'emplois précaires et non déclarés. Une prise de conscience de leur exploitation éhontée travaillera la bourgeoisie pieuse à la fin du XXe siècle, sans qu'un Victor Hugo local ait inventé un personnage se rapprochant de la Cosette des *Misérables*. À n'en pas douter, ces fillettes qui font l'aller et retour entre la campagne et les villes ont été des passeurs entre les deux mondes. Elles ont introduit des manières de sentir et d'être, et l'air de la grande ville dans leur douar. Il y a aussi l'énorme volant de femmes répudiées et fragilisées par une condition économique précaire, car retomber en célibat est certes vécu par elles comme un mode d'émancipation détourné, mais réprouvé par le restant de la société. Parmi elles, un contingent important de cheikhates et de prostituées. Mais aussi nombre d'ouvrières : combien sur les 269 000 femmes recensées dans l'industrie textile en 1984-1985 ? Il nous manque une réactualisation de la remarquable enquête collective *La Naissance du prolétariat marocain*, qu'avait dirigée Robert Montagne à la fin des années 1940. Celle-ci avait pointé le phénomène de la femme forte (*mra-u-nos*) en derb ou bidonville : ouvrière d'usine ou « fatma » en ville européenne, chef de famille en l'absence d'un homme au foyer et meneuse du jeu social ambiant.

LE DÉSENCHANTEMENT DU MONDE EN VERSION MAROCAINE

Que devient la pratique religieuse au cours de ces décennies ? On n'en sait presque rien. Un islam d'État se construit autour du ministère des Habous et des Affaires islamiques, sans pour autant produire – comme en Tunisie – un islam gallican, où la religion *d*'État a pour objet d'inculquer chez les citoyens la religion *de* l'État. Le commandeur des croyants est là pour remplir cet office. Le lien civique reste une allégeance au sultan « ombre de Dieu sur terre » et la citoyenneté s'efface devant la sujétion (la *'ubûdiya* : l'esprit de servitude qui envahit l'adorant) au « chérif couronné ». Le roi monopolise le champ du religieux. Il resserre le contrôle de l'État sur les imams de mosquées, qui se

multiplient dans les quartiers pauvres et les gros douars, grâce à des subventions de l'Arabie saoudite. Dès 1964, il crée le *dar al-hadith al-hassaniyya*, une sorte de collège exégétique où il participe aux veillées radiotélévisées au cours du ramadan. Ce conclave fait de l'ombre à Qarawîyîn rabattu depuis 1932 au statut d'al-Azhar réformé, c'est-à-dire fonctionnarisé par les réformistes musulmans. À leur tour, les oulémas au Maroc perdent leur autonomie et leur faculté de remontrance (*al-nasîha*) envers le souverain pour devenir un corps de clercs assujetti à l'État. La création, en 1960, d'une association des oulémas du Maroc dirigée jusqu'en 1992 par le cheikh Abdallah Guennoun, la dernière grande figure de l'islam lettré, réformiste, affranchi du prince, ne fait guère contrepoids. L'enseignement originel (*ta'lim asli*) – le vivier du personnel des mosquées – est rattaché au ministère de l'Éducation nationale. Et, à partir de 1977, un enseignement spécifique est délivré dans des départements d'études islamiques, qui achève de dévaluer l'enseignement des *usûl ad-dîn* et du fiqh dans la filière traditionnelle.

Un fondamentalisme d'État se diffuse de bas en haut : du *msîd* (réhabilité par le souverain pour la tranche d'âge de cinq à sept ans) jusqu'aux départements d'études islamiques au débouché professionnel incertain. Ce fondamentalisme a l'aval de l'Istiqlal, parti qui contrôle l'Éducation nationale à partir de 1977 pour de longues années, et il correspond à l'esprit du temps. Une sorte de retournement silencieux se produit au Maroc dans son rapport à l'Occident. Plus que d'une flambée d'anti-impérialisme, il s'agit d'une réaction de rejet vis-à-vis de la révolution des mœurs bouleversant une Europe considérée comme dépravée et décadente. L'évolution d'Allal el-Fassi est significative. Il n'est plus question d'autocritique, d'ouverture sur l'autre, d'*ijtihâd.* Le grand *'âlim* vieillissant considère que le Maroc est miné de l'intérieur depuis l'indépendance par l'occidentalisation de son être profond (*al-ightirâb*, qui désigne inséparablement le fait de s'occidentaliser et de s'aliéner). Le Maroc devient une forteresse assiégée qui doit se défendre contre l'agression culturelle de l'Occident (*al-ghazzu al-fikr al-gharbi*) encore plus pernicieuse que le colonialisme. Ce raidissement clérical qui provient du sommet de l'État n'a guère prise sur la jeunesse inquiète, qui va à l'islamisme. Mais il entérine un malaise profond de l'opinion. La difficulté de marier deux registres culturels dissymétriques génère une grande souffrance psychique. Les Marocains bilingues vivent dans deux logosphères étrangères l'une à l'autre lorsqu'ils écoutent les informations en arabe, puis en français. Ou bien lorsqu'ils assistent à des repas de famille, où les parents doivent faire des prouesses d'équilibriste

pour éviter le clash entre grands-parents et petits-enfants. La modernité au Maroc, comme partout, se traduit par un appauvrissement des relations sociales, un assèchement de la source spirituelle et une difficulté croissante à être soi. Un roman traduit bien ce malaise dans la civilisation qui s'étend au cours des années 1980 : *Le Jeu de l'oubli* de Mohammed Berrada, un miroir dans lequel les Marocains se réfléchissent si fidèlement qu'il devient tout de suite un classique étudié en classe d'arabe en cinquième année (notre classe de première)[18]. Deux personnages se détachent dans ce roman, dont l'action se déroule à Fès au sortir de la Deuxième Guerre mondiale et au seuil des années 1980, avec des flash-backs mémoriels empruntant à l'écriture cinématographique. C'est en premier la mère, Lalla Ghalia, une veuve qui élève trois enfants : Najiyya, Tayia et Hadi, le narrateur. Avec son visage « rond et avenant », elle fait baigner la maisonnée dans une buée d'amour tendresse (*al-hanân*) qui enveloppe tous les membres de la *dâr*. Elle personnifie ces dames (*lallat*) au Maghreb dont on parle si peu, qui se rient des clichés délivrés sur la femme aux yeux baissés, à la bouche fermée et au sexe cousu et construisent avec obstination un être-ensemble où chacun trouve sa place à force de paroles réconfortantes, de gestes prévenants, d'intelligence du cœur. Et puis, c'est Si Tayyib, l'oncle tisserand, qui associe plusieurs personnages : celui de l'homme des métiers (*al-hiraf*) tirant son honorabilité de l'amour du travail bien fait, celui du militant de l'Istiqlal au temps héroïque faisant le coup de poing pour le parti et celui, la cinquantaine venue, de l'affilié à une confrérie troquant les parties de *malhûn* (chant populaire) au café pour des séances de *dhikr*, chapelet à la main dans un oratoire. L'oncle introduit Hadi dans un monde enchanté qui n'est plus, déclassé, dévalorisé, enpaysanné qu'il est par l'afflux des Rifains. Tayia, le frère aîné, a été un istiqlalien de la première heure, puis un militant de gauche. Rangé des combats du siècle, il vit en état de retrait du monde et baigne dans le néo-fondamentalisme. Najjiya garde un équilibre intérieur malgré la réclusion à laquelle la soumet Brahim, son époux, « parce qu'elle porte en elle la certitude de l'au-delà ». Hadi est un intellectuel dont l'unique privilège est de rester célibataire par choix. Il a étudié à Paris et fait son éducation sentimentale au feu des « illuminations de mai 1968 ». Désillusionné, il se retranche dans Fès, capitale de la mémoire : « Ces vingt dernières années nous ont floués. » Il entend par là que le mouvement national s'est désintégré et que l'alliance fusionnelle entre le peuple, la foi et le monarque, dans laquelle son enfance a baigné, s'est défaite. À l'oppression colonialiste incarnée par les tirailleurs sénégalais s'est substitué le *zulm*, une atmosphère générée par la peur du roi et de l'appareil

policier.

Le désenchantement historique ne tient pas seulement à l'insuccès de la construction de la nation. Il résulte de l'effacement de l'islam holiste et fusionnel. La symbiose entre la cité désertée par l'Histoire et par Dieu qui se retire de la scène publique sombre dans un passé mythifié. Les *ahl al-Fâs* (les gens de Fès) ne sont plus qu'une myriade d'individus à la recherche d'une identité incertaine. La religion devient un refuge pour ceux qui sont allés jusqu'au bout de leur douleur. Elle n'est plus le liant qui les fond dans un chœur. À la fin du roman, on assiste à un mariage dans une villa, route d'Immouzer. On est dans une banlieue interchangeable. Outre celui réservé aux gens du Makhzen, hôtes d'honneur, trois salons filtrent les invités et assignent chacun à une strate générationnelle, comme si on ne pouvait plus communiquer que par classes d'âge : les ancêtres, les couples *mid-term*, les jeunes gens que l'on invite à vivre « dans le contexte de l'édification des structures de l'État » et qui ne croient plus au pouvoir des idées. Faire cohabiter les anciens dont certains en sont à un âge prégaliléen et les jeunes de plain-pied avec l'âge de l'informatique est un exercice de haute voltige. Et c'est là un trait caractéristique des Marocains entrés dans l'ère de la modernité : leur aptitude à surfer sur la complexité des mondes, à faire avec l'hétérogène et à se débrouiller avec le composite. Mais, une fois encore, cet art de faire oblige à un dédoublement de personnalité au coût psychique élevé.

Dernier cyclone et ultimes retrouvailles (1990-1999)

Le régime hassanien traverse mieux les années 1980 que la décennie antérieure, malgré l'électrochoc du « réajustement structurel » et la guerre du Sahara (1975-1991), qui, il est vrai, baisse d'intensité. Tout se passe comme si le roi était parvenu à faire tourner le Maroc au ralenti au prix de l'étouffement des forces vives de la société. Au début des années 1990, le pays entre à nouveau dans une passe périlleuse, marquée à l'étranger par la découverte des « années de plomb » et par le contrecoup de la guerre du Golfe à l'intérieur. Pour la première fois, Hassan II doit envisager de naviguer à long terme et d'explorer une voie de sortie du régime d'exception qu'il avait forgé au feu de l'événement.

UNE DOUBLE DÉFLAGRATION : *NOTRE AMI LE ROI* ET LA GUERRE DU GOLFE

La face cachée de la monarchie hassanienne affleure enfin au grand jour en 1990 grâce au pamphlet de Gilles Perrault : *Notre ami le roi*. Très au fait des exactions perpétrées contre les « gauchistes » d'Ilal Amam et de l'horreur du bagne de Tazmamart, l'ouvrage est affaibli par l'insertion de ragots sur le roi et de contre-vérités[19]. Mais il produit un effet de souffle en France et au Maroc où, interdit, il circule dupliqué par nombre de photocopieuses. L'ouvrage entraîne un nouveau refroidissement des relations avec la France et il écorne l'image du régime bien au-delà du cercle de ses lecteurs français. Car nous sommes au lendemain de la chute du mur de Berlin, à un moment où s'amorcent des transitions démocratiques en Amérique du Sud et en Europe de l'Est. L'heure est aux sorties de dictature sur tous les continents. Et voilà que le roi apparaît nu et hideux dans le miroir du monde. La violence de sa réaction est à la hauteur du brûlot de Perrault.

La guerre du Golfe déstabilise la monarchie au début de 1991. Cette fois-ci, le séisme est intérieur. La décision du roi d'envoyer un contingent des FAR soutenir l'opération « Tempête du désert » en préparation pour faire lâcher à Saddam Hussein le Koweït qu'il avait envahi en août 1990 soulève une vague d'indignation sans précédent. La protestation enfle dans les lycées et sur les campus universitaires, se propage au sortir des mosquées et se transmet à travers les souks. Meetings, pétitions, défilés se succèdent et les syndicats font observer le 31 janvier une journée de grève générale ouverte par la récitation de la *fâtiha* à 10 heures du matin. Cette éruption de colère culmine avec la gigantesque manifestation de soutien à Saddam Hussein qui a lieu à Rabat le 23 février 1991 : un million de manifestants probablement, dont un fort contingent d'islamistes. Un répertoire anti-impérialiste inspire cette vague d'indignation : « Bush, Bush assassin, Mitterrand son petit chien ! » Avec une charge d'antisémitisme libérée par les scud qui s'abattent sur le territoire israélien : « Hitler a commencé, Saddam va terminer le boulot. » Le rituel sacrificiel prégnant durant la lutte pour l'indépendance resurgit avec force : « Avec notre sang, avec notre âme, nous nous sacrifions pour toi, Iraq » (*Bi-d-dam, bi r-rûh nafdîka ya Irâq*). Mais, par-delà cet accès de défoulement anti-occidental, c'est bien la monarchie hassanienne qui est visée à travers des slogans prenant la proportion de défis de masse anonymes : « En Iraq, ils ont le scud, ici nous avons "tais-toi" » (*al-'Irâq 'andhum Scud, hna 'andna skut*). Ce qui n'interdit pas l'humour grinçant des gens qui enragent d'impuissance face à l'hyperpuissance américaine et à l'arrogance de l'Occident, comme en témoigne cette *nukta* : une femme entre par mégarde dans un hammam réservé aux

hommes. Comme on le lui signale vertement, elle rugit : « Fichez-moi la paix, il n'y a plus qu'un seul homme sur terre : Saddam. »

PLEINS FEUX SUR LA JEUNESSE CITADINE

Les jeunes issus de la classe moyenne et des franges supérieures de la *lower class* ont montré leur force lors des émeutes de Fès en décembre 1990 et au cours de la campagne contre la guerre du Golfe en janvier 1991. Ils constituent l'épicentre de la société, comme le révèle la popularité du mouvement des chômeurs diplômés à l'automne de 1991, qui se propage comme une traînée de poudre à travers des petites villes de l'intérieur telles que Fqih ben Salah, Azilal et Guercif, et culmine à Salé, où 300 jeunes gens occupent un mois durant un complexe artisanal. Ce mouvement non violent est en phase avec le style des campagnes de désobéissance civique dans le reste du monde et déclenche une onde de sympathie dans l'opinion. Ces jeunes gens n'ont-ils pas organisé à Salé un comité de vigilance nocturne pour veiller au respect de la non-mixité ? Les diplômés sans emploi sont au nombre de 100 000, selon une enquête lancée cette même année. N'ont-ils pas droit au travail, surtout lorsque l'on sait que la moitié d'entre eux (à Salé) sont issus d'un milieu populaire ? Pour la première fois, les jeunes n'hésitent pas entre la supplique au roi et la descente en force dans la rue. Expert pour souffler sur les braises de la révolte afin de mieux l'étouffer, le Makhzen est désarmé en présence de l'ouverture de cet espace de dissidence atypique. C'est l'acte de naissance de l'entrée de la société civile sur la scène publique. Une enquête approfondie, conduite de main de maître, nous autorise à dresser un portrait de groupe affiné de cette nouvelle *shabîba*. Ces jeunes restent soumis aux normes qui tiennent la société marocaine, mais aspirent à les faire bouger à la marge et à s'individualiser sans rupture fracassante avec la *qâ'ida* : ils sont « soumis et rebelles », selon Mouna Bennani Chraïbi[20]. Contre la dureté des temps ils n'aspirent pas à sortir de la famille refuge : la '*âïla* en arabe moderne et son réseau de voisinage, les *qaraba*. La famille tient le coup et la gestuelle appropriée pour marquer du respect aux anciens continue à aller de soi : baiser l'épaule de son (beau-)père, la main de sa (belle-)mère, ne pas fumer devant son père, ne pas lui adresser la parole sans son autorisation, etc. Ils ne remettent pas en question la religion comme « modèle d'agir normatif » (Jürgen Habermas). Tout écart de conduite à l'égard du prescrit engendre un fort sentiment de culpabilité chez les garçons : fumer du kif, boire du vin, se livrer à la *zinâ* (le sexe en dehors du mariage). Les filles optent pour une croyance plus

intériorisée. En pleine vague de réislamisation par en haut (le fondamentalisme d'État) et par en-bas (la *da'wa* des islamistes qui vibrionne dans l'air du temps), leur dilemme est d'articuler leur émancipation silencieuse et leur conscience religieuse. Le port du *hijâb* est une réponse pour certaines : non pas en tant que passeport pour prendre possession de l'espace public, mais comme signe de soumission à Dieu et non aux hommes. Il estampille un féminisme musulman subtil et prégnant dans les classes moyennes. Par contre, dès que l'on aborde la question de l'État et du roi, ces jeunes sont proches des jeunes ruraux vingt ans auparavant. Ils brocardent les partis : l'Istiqlal est par exemple associé à l'*istighlâl* (l'exploitation). Ils détestent les forces auxiliaires : la *merda*. Ils se défilent pour parler du roi : il est bon, mais abusé par son entourage d'enfants du diable (*wlâd l-hrâm)*. Mais leur crédit de confiance au régime est bien entamé. Un jeune chômeur s'écrie : « L'État s'obstine à m'ignorer, peut-être que Dieu a décidé de m'ignorer. » L'ombre du *desperado* prêt à l'irréparable pointe ici et là furtivement. Cette génération instruite se démarque de celle des années 1960 dans son rapport au bilinguisme et au monde extérieur. La jeunesse passée par l'école du protectorat lisait en français et parlait en arabe. Elle était en état de diglossie culturelle. Elle s'appropriait la langue de l'autre comme un butin de guerre et empruntait à son système de pensée sur le mode de la dénégation[21]. Les jeunes, en cette fin de siècle, s'emparent au contraire sans complexe des langues européennes : le français, l'espagnol et l'anglais, que véhicule la *world music*. Par exemple, les garçons font la cour aux filles en français, car la *dârija* est une langue trop sexuée, trop crue, pour faire part de sentiments tendres à l'égard d'une personne du sexe opposé. De même, parler le français en famille entre frères et sœurs est un moyen de se faire comprendre par-dessus la tête des parents et d'introduire dans le cercle de famille un « contre-espace privé » (M. Bennani Chraïbi). Nos jeunes bourrent l'arabe parlé de mots, de tournures en français et réinventent la langue vernaculaire, l'arrachent à l'archaïsme et à la honte de soi que l'on ressent en la parlant plutôt que l'arabe médian venu d'Orient. En somme, cette génération fin de siècle s'éloigne à mots couverts de celles des années 1930 et 1960, déchirée entre deux mondes aux antipodes. Le *qalb sharqi/'aql gharbi* (cœur à l'est/raison à l'ouest) ne fait plus sens. Les jeunes zappent et surfent sur les ressources de la culture mondiale. Ils passent indifféremment de *Santa Barbara* à un feuilleton égyptien, de Michael Jackson au groupe Nass el-Ghiwân. Et glissent sans rupture de la djellaba au jean. Cette hybridité négociée entre les cultures procède de la culture postcoloniale comme la donne à voir l'anthropologue indien Appaduraï[22]. Les jeunes de Casablanca

ou Tanger sont les contemporains des ceux des Antilles, des Indes et des enfants des immigrés dans l'hémisphère Nord. Ils accèdent à leur manière à la culture des apparences, qui se nourrit de l'éphémère.

UN ISLAMISME À LA MAROCAINE ?

Longtemps l'affaire demeura entendue : au Maroc, le roi en tant que commandeur des croyants faisait barrage à la propagation du courant islamiste, parvenu en dernier à l'extrémité de l'arc de l'Islam méditerranéen. L'islamisme au Maroc procède du fonds local, autant qu'il acclimate une version standard de l'islamisme globalisé. On privilégiera ici les modalités de sa réélaboration au Maroc plutôt que de sa diffusion.

Abdessalam Yassine est le premier islamiste notoire à émerger. Son itinéraire est exemplaire de la genèse du phénomène au Maroc. Ce Berbère du Sud, né en 1928 dans les Haha et posant au chérif idrîside, n'est ni un *'âlim* glissant d'une version durcie de la *salafiya* à un islamisme light, ni un ingénieur adepte des sciences dures se recyclant en islamité à la façon d'un autodidacte. C'est un pur produit de l'enseignement public, où il fait carrière en qualité de professeur d'arabe du protectorat au terme des années 1960. Après sa retraite, il traverse une profonde crise spirituelle et s'affilie à la confrérie bûshtiya, qui n'est pas encore devenue le club à la mode pour approcher le haut Makhzen. Il concrétise son retrait du monde en renonçant à ses collections de magazines et à ses disques de musique classique, car cet inspecteur de l'enseignement de l'arabe est biculturé. Ce geste de rupture avec l'univers mental occidental caractérise nombre de passages à l'islamisme vécus comme des retours à l'islam pur des origines. On verra plus tard des femmes de la haute société casablancaise prendre le voile, détruire leur album de photos familiales et imposer à leurs filles de renoncer au piano, au tennis, aux activités ludiques inspirées par l'étranger. Le *born-again* est d'abord un renonçant, un être en dehors et non plus dans le monde. Mais Cheikh Yassine quitte la confrérie à la mort d'Abbâs al-Qâdiri, le maître de l'ordre et son directeur de conscience. Alors, Yassine se jette à l'eau comme un homme seul. Il adresse au roi et, par la poste, à 2 000 personnalités du royaume une épître de 112 pages d'une audace inouïe : *al-islâmaw at-tufân* (« L'islam ou le déluge ») au sous-titre explicite : « Lettre ouverte au roi ». Le style, châtié, procède tantôt de l'invective, tantôt du conseil amical[23]. Le cheikh parle au souverain de croyant à croyant et l'appelle à revenir à Dieu et à engager son peuple dans la même démarche de repentir et de redressement de ses

mœurs : « Si tu réfléchis un moment, tu t’apercevras que je suis ton seul ami, car si je te dis des choses dures, c’est pour empêcher ta chute en enfer » (p. 25). Il engage le roi à redistribuer sa fortune mal acquise aux déshérités. Il ne conteste pas la légitimité du roi. Il ne s’inspire pas encore, comme dans ses libelles ultérieurs, de Hassan al-Banna, le fondateur des Frères musulmans, ni de l’idéologue islamiste Sa’id Qutb, qui considère que le *dâr al-kufr* (la sphère de la mécréance) s’est propagé sous le masque de la modernité occidentale à l’intérieur du *dâr al-islâm* et qu’il est donc légitime d’œuvrer au soulèvement (*qawma*) du peuple pour parvenir au renversement (*inqilâb*) des régimes impies. Son répertoire d’action s’inscrit bien au contraire dans la mouvance du *‘âlim* contestataire, qui exerce son devoir de remontrance vis-à-vis du sultan pour qu’il retourne dans la voie de Dieu. Ses références explicites sont Hassan al-Yousi qui, à la fin du XVIIe siècle, avait défié et subjugué Moulay Isma’il, et Abd al-Kabîr al-Kattani qui, au début du XXe siècle, avait été le censeur intraitable de la modernisation tapageuse lancée par Moulay Abd el-Aziz. Il reste, par certains côtés, un contemporain du dernier Allal el-Fassi qui aurait souscrit à cette autocritique acerbe : « Nos fils, apostats et communistes, n’auraient pas quitté le chemin de Vérité s’ils avaient trouvé en nous des hommes. » Yassine est relégué deux ans et demi dans un établissement psychiatrique. Relâché, il reste le plus souvent assigné à résidence surveillée à Salé jusqu’à la fin du siècle. Il écrit des opuscules acérés et fonde une association *al-‘adl wa al-ihsân* (Justice et Bienfaisance) qui tient de la zaouïa, de la secte idéologique et du club de contestataires bien élevés. L’influence de celle-ci est difficile à mesurer, mais elle polarise un espace de dissidence que le Makhzen parvient mal à circonscrire[24].

L’autre branche de l’islamisme au Maroc s’extrait lentement d’une nébuleuse de cercles d’études et cellules de combat, dont la *shabîba islâmiya* (Jeunesse islamique) fut la matrice en 1969. Cette association clandestine peut se targuer de l’assassinat, en 1975, à Casablanca, de l’avocat UNFP Omar Ben Jelloun. Le rassembleur de cet essaim d’islamistes va être Abdellilah Ben Kirane, un ingénieur et un « repenti » de la Jeunesse islamique. Il fonde en 1983 la *jam’iyat al-jamâ’a al-islamiya* (l’Association du groupe islamique), dont il s’évertue à obtenir la reconnaissance légale. Pour ce faire, il finit par passer alliance en 1996 avec le Dr Khatib, l’ancien berbériste initiateur du Mouvement populaire. Comme Khatib est un homme du palais royal, il en résulte une conversion de l’association en un parti : Justice et Développement. Cette mutation sous-entend que l’islamisme au Maroc est soluble dans la monarchie. Le roi a exigé que le

terme islam soit retiré de l'enseigne du parti. Fin manieur de mots, Othman, un psychiatre, rétorque que le PJD (dont il est le secrétaire) n'est pas un parti islamiste, mais à référent islamique. À l'abri de cette couverture légale, on trouve une nébuleuse associative rassemblée dans le Mouvement de l'unité et de la réforme (*al-harakat al-tawîd wa islâh*), que coordonne Ahmed Raïssouni, professeur au département d'études islamiques à la faculté des lettres de Rabat. Raïssouni plaide pour un califat électif et il diffuse un piétisme tranquille fondé sur la *taqwâ* (l'observance scrupuleuse des préceptes et injonctions coraniques). C'est une version allégée du courant du Tabligh venu d'Inde, qui enjoint aux fidèles de faire l'expérience, bouleversante, du *born-again*. Et cela produit une manière de vivre l'islam fort éloignée de la compréhension de la foi par Yassine, qui baigne dans un sous-sol apocalyptique et messianique.

Entre tous ces courants qui vont de l'islamisme révolutionnaire au piétisme entaché de ritualisme, on constate un dénominateur commun : l'anti-occidentalisme plus ou moins virulent. À Oujda, ne voit-on pas des islamistes cultivés jouer des pièces de Ionesco pour démontrer que l'Occident est au bout du rouleau ? – alors que les lycéens à Fès, à la fin des années 1920, montaient Le *Tartuffe* de Molière pour dénoncer l'hypocrisie de certains oulémas, dont 'Abd al-Hay al-Kattani. La cible, ce sont les élites européanisées, et le terrain de la reconquête, les femmes, même si les islamistes ne font pas du *hijâb* un impératif vestimentaire absolu. La moralisation des mœurs est bien la revendication première de leur *da'wa'*. Ils ne réclament pas la suppression de la mixité, mais sa contention : par exemple, des plages séparées pour hommes et femmes. Le remède au mal du siècle, c'est donc la *shari'a*, mais sans les *hudûd* (les peines coraniques), qui renvoient à l'archaïsme de la société bédouine. « La *shari'a* aujourd'hui au Maroc, c'est le combat contre l'immoralité, la corruption, c'est trouver du travail aux gens, éduquer les citoyens. La *shari'a* en tant que *hudûd* n'existe plus dans la nation depuis longtemps », lance Ben Kirane en 2002[25].

LE ROI EN QUÊTE D'UNE « ALTERNANCE CONSENSUELLE »

Face au basculement d'époque provoqué par la chute du mur de Berlin et à l'ébranlement du régime consécutif à la guerre du Golfe, comment le roi réagit-il et reprend-il la main[26] ?

Il doit manœuvrer dans un climat économique a priori défavorable. Le bilan des années 1990 est le plus mauvais du règne. La croissance annuelle moyenne

de la décennie est inférieure à 2 %. La sécheresse endémique y contribue pour beaucoup : elle sévit de 1990 à 1994 et resurgit de 1998 à 2000. Il est vrai que l'appréciation de cette langueur doit être réévaluée en prenant en compte la part croissante de l'économie informelle dans la formation du PIB. Certains experts considèrent qu'il faudrait doubler le chiffre officiel du PIB en adjoignant le produit de l'économie de la drogue dans le Rif, du *trabendo* (la contrebande), qui fait vivre une myriade de revendeurs, alignés le long des trottoirs dans les quartiers populaires, et des ateliers clandestins, qui fabriquent des articles de mode en contrefaçon. Cette estimation est certainement fort exagérée. Il n'empêche que l'économie grise permet à nombre de « Aït Débrouille » (Fatima Marnissi) de survivre et qu'elle enrichit une foule d'entremetteurs. Les indicateurs socio-économiques, qui sont affinés par l'introduction de paramètres mesurant le développement durable, sont plus pertinents pour prendre acte de l'accroissement de la pauvreté au Maroc au cours des années 1990. Le pourcentage de la population vivant sous le seuil de la pauvreté absolue serait passé de 3,2 à 5,3 millions d'habitants, soit de 13 à 19 % de la population. Sans doute, en 1999, 72 % des foyers disposent d'un poste de télévision, mais seulement 38 % d'un réfrigérateur. 57 % de la population est équipé de sanitaires, mais seulement 26 % des ruraux. Le Maroc continue à traîner comme un boulet le sous-équipement des campagnes : 12 % des foyers ruraux ont accès à l'électricité en 1997, mais il est vrai 20 % en 2000, car agit une prise de conscience bien tardive de la pauvreté du monde rural et la volonté de la résorber.

L'émigration à l'étranger reste une soupape de sécurité à la paupérisation des campagnes. Elle privilégie toujours les régions les plus affectées par l'aridification du climat et le surpeuplement des montagnes : Rifains partis vers le Benelux et l'Allemagne, Chleuhs dans la France du Nord et la Région parisienne, etc. En 1993, le nombre des MRE (Marocains résidant à l'étranger) atteint près de 2 millions, dont 600 000 en France, 150 000 aux Pays-Bas et autant en Belgique. En 2004, il s'élève à plus de 3 millions, dont 2,5 millions en Europe. Le monde arabe recueille seulement 15 % de cette diaspora en 1993. Le fait mérite d'être souligné. Par contraste avec le Liban et l'Égypte, les pays du Golfe exercent une faible attraction sur le Maroc, il est vrai bien plus excentré. L'Europe reste pour le Maroc ce que l'Amérique avait été pour les Italiens, les Grecs et les Libanais à la fin du XIXe siècle. Les effets retour de l'émigration en Europe ne se limitent pas à une rentrée d'argent équivalente au revenu tiré de l'afflux croissant des touristes. Avec la noria qui s'établit entre immigrés en voie

d'enracinement en Europe et leurs parents restés au Maroc, cela malgré la politique de délivrance de plus en plus restrictive des visas depuis les accords de Schengen (1985), ce sont des valeurs qui s'échangent, des regards croisés sur l'ailleurs qui se confrontent. La diaspora en Europe est une chance pour le Maroc. Elle l'ouvre sur le reste du monde, alors que l'émigration dans le Golfe tend à renforcer un ethno-confessionnalisme exclusif et que le tourisme pérennise une relation asymétrique biaisée par l'échange inégal.

Dans ce contexte économique chargé, le roi mesure qu'il est temps pour lui de préparer l'avenir de la monarchie, incarné par Sidi Mohammed, le prince héritier, qu'il associe de plus en plus près à l'exercice du pouvoir. Hassan II, désormais sexagénaire, est miné par la maladie, qui lui imprime des traits d'oiseau nocturne et lui confère une gravité de vieux sage africain. Pour administrer le pays, il se dote d'un G 14 : un think-tank d'ingénieurs quadragénaires experts de la chose étatique. Mais il a affaire à un personnel politique qui vieillit à son instar. Pour tenir les rênes de l'Istiqlal, Boucetta, un rescapé de la vieille garde historique. À la tête de l'UMP l'indéboulonnable Ben Seddiq, et du PPS, l'indestructible Ali Yata, aux commandes du parti se réclamant du communisme au Maroc depuis 1946. À l'UNFP, on trouve toujours Abdallah Ibrahim. À l'USFP succède à Bouabid Abderrahman Youssoufi, son contemporain, né en 1924. Le Maroc, subrepticement, devient un pays de jeunes gouverné par des vieux. Cette gérontocratie connaît sur le bout du doigt les ficelles et les lubies du vieux roi et elle n'est pas prête à rentrer dans le giron du palais royal sans forte contrepartie symbolique, ni garantie institutionnelle. C'est pourquoi la reprise de contact du roi avec son opposition légale trébuche sur l'irrecevabilité par le souverain des deux conditions préalables posées par les émissaires sondés : la démission de Driss Basri, qui personnifie les « années de plomb », et des clauses assurant la transparence des élections. Dès lors, la quatrième législature élue en 1993 donne l'impression d'être un coup pour rien. Le régime grippé sur le front du politique retrouve quelque marge de manœuvre du côté de la société civile et de la sphère internationale. À la première, il offre un espace en créant des conseils délibératifs qui permettent à d'anciens détenus « gauchistes », à des représentantes de mouvements de femmes (dont l'Union de l'action féminine, qui revendique en vain une réécriture de la *Mudawwana*) et à des juristes de haute volée d'accéder au rôle de porte-parole de la société et d'experts en gouvernance équitable. Citons pêle-mêle le Conseil consultatif des droits de l'homme, le Conseil pour la jeunesse et l'avenir, le Conseil supérieur de l'eau, le Conseil supérieur des oulémas. C'était – comme l'observe

Mohammed Tozy- réhabiliter la pratique de la *shûrâ* (consultation des notabilités par le prince), mais dévaluer, désactiver les instances représentatives élues. Conjointement, Hassan II renoue avec la pratique des « juifs de cour » en privilégiant comme conseiller politique André Azoulay, un financier fort cultivé émigré à Paris, et en nommant Serge Berdugo au ministère du Tourisme. En 1993, il noue des relations consulaires et commerciales avec l'État hébreu. Comme lorsqu'il avait accueilli le chah d'Iran, dont plus personne ne voulait entendre parler après 1979, Hassan II continue à poser des gestes à contre-courant de la « rue arabe » qui lui valent une reconnaissance internationale accrue et ne manquent ni de culot, ni de panache. Il est vrai que c'est pour répondre à une demande de la conscience civique mondiale, qui s'aiguise après 1989, qu'il doit se résoudre à élargir bien à contrecœur Abraham Serfaty, quitte à l'expulser du Maroc, à fermer l'ignoble bagne de Tazmamart et à libérer la famille Oufkir. Le roi, dont l'état de santé s'est aggravé en 1995, décide de forcer la vapeur. Le 20 août 1996, il annonce une réforme constitutionnelle qui parachève l'élection au suffrage universel de la Chambre des représentants, mais maintient intact le fameux article 19. Il prend l'initiative d'élections législatives anticipées, qui seront contrôlées par une commission de suivi aux élections. Celles-ci se déroulent en novembre 1997. Elles placent en tête l'USFP, qui s'était associée depuis des années avec l'Istiqlal dans une *kutla dimukratiya*. Mais l'USFP est talonnée par le RNI et le MNP, qui sont des formations clientes du palais royal. Si bien que le gouvernement d'« alternance consensuelle » (le roi garde la maîtrise des mots) présidé par Youssoufi sera un gouvernement de coalition (sept partis associés) soigneusement équilibré par la sauvegarde du palais sur les Affaires étrangères, les Habous et la Justice et contrebuté par le maintien de Basri à l'Intérieur. Du moins la génération montante à l'USFP accède-t-elle aux manettes du poste de pilotage avec Fatallah Oualalou aux Finances et Habib Malki aux Affaires sociales. C'est en quelque sorte le vivier de l'ancienne et flamboyante UNEM qui reçoit une tardive consécration.

Le roi peut mourir le 23 juillet 1999. Il a opéré de triples retrouvailles, avec la France, le parti de Ben Barka et le peuple marocain. Avec la France, comme en atteste sa présence aux côtés de Jacques Chirac au défilé du 14 Juillet 1999 à Paris, dont il est l'invité d'honneur. Cette France avec qui la relation passionnelle a alterné le chaud et le froid, mais à l'égard de laquelle il a toujours manifesté un attachement profond. Son roi favori – son modèle – n'était-il pas Louis XI ? Et ne fonda-t-il pas une Académie royale du Maroc, au recrutement francophone, sur le conseil de Senghor, contribuant à faire de son royaume un

pays-charnière entre les deux rivages ? Avec le Liban, le Maroc est sans doute le pays arabe où la francophonie est la moins subie, la plus volontiers assumée. Avec le parti de Ben Barka, dont Youssoufi fut un proche compagnon et un opposant au roi ayant enduré plusieurs décennies d'exil forcé en France. Ce faisant, Hassan II retrouve in extremis l'arc-en-ciel du mouvement national et fait un premier pas dans le sens d'une transition vers la monarchie parlementaire. De même, en introduisant la mention des droits de l'homme dans la Constitution retouchée en 1993 et en créant un ministère des Droits de l'homme, il fait plus qu'opérer un geste envers la communauté internationale, qui s'est attribué un droit de regard sur le Maroc. Il concède à demi-mot que le royaume n'a pas été exemplaire en la matière. Enfin, avec son peuple : l'émotion populaire qui accompagne ses funérailles ne trompe pas, mais reste difficile à interpréter. Regrette-t-on un roi qui a promu le Maroc en partenaire de choix dans le concert des nations et épargné au pays les affres d'une guerre civile comme dans l'Algérie contiguë ? Est-on ému de perdre un souverain qui a été successivement le petit frère, le père et le grand-père des générations qui s'emboîtent à la fin du siècle ? Ou pleure-t-on Hassan II parce qu'il était le commandeur des croyants, pour se conformer à un rituel de deuil immémorial, qui entre dans la définition de la marocanité ? L'émotion monterait-elle donc encore des profondeurs anthropologiques de la société, comme ce fut patent pour Mohammed V ? Elle associe tous ces ingrédients selon un dosage où interviennent l'âge, l'appartenance sociale et le genre. Les jeunes sont les moins touchés, les humbles gens sont probablement plus émus que les riches, et les femmes, plus bouleversées parce que, en Méditerranée, fût-elle atlantique, elles entretiennent avec la mort un rapport où le pathétique atteint un paroxysme, comme en témoignent les youyous de deuil.

Conclusion

Par-delà la traversée des apparences à laquelle les puissants se livrent sur l'avant-scène médiatique, l'essentiel se joue à l'arrière-plan, en silence.

L'irrésistible crue des objets venus d'ailleurs au Maroc est un de ces faits massifs, dont seule une anthropologie du proche mesurerait le retentissement dans la vie des hommes ordinaires. Au milieu du XXe siècle, Michel Butor consignait qu'en Égypte, l'introduction de la table « provoque jusque dans les gestes les plus courants une perturbation et un désarroi gigantesques[1] ». Ne plus s'accroupir par terre pour se sustenter avec trois doigts, mais manger juché sur une chaise autour d'une table haute avec le secours d'assiettes, cuillers, couteaux et fourchettes : on sait si peu sur cette « révolution des mœurs », pour user d'un vocable familier aux lecteurs de Norbert Elias. Partager un plat de base assis en cercle à même le sol ou autour d'une table basse tenait de l'acte liturgique et fondait une sodalité soudée par l'acte de manger. Se sustenter à une table à l'européenne desserre la cohésion des commensaux et avive le souci de soi. De même pourrait-on établir des distinguos au sein de la société sur le critère de l'origine du vêtement. L'opposition, d'il y a un demi-siècle, entre les porteurs de vêtements traditionnels et ceux qui se vêtaient à l'européenne ne fait plus guère sens. Les notions de *taqlîdiya* (traditionalisme) et *taqadumiya* (progressisme) se sont brouillées. En chaque Marocain se mêle peu ou beaucoup d'homme ancien et d'homme nouveau selon un mixte dont le dosage évolue au fil de l'âge. Tel, furieusement moderniste à l'aube de l'âge adulte, est repris par la tradition le soir venu. La démarcation passe entre ceux qui affichent une mise soignée, moderne ou traditionnelle, et ceux qui achètent des vêtements de friperie rapiécés ou des survêtements *low-cost*. Là passe de manière voyante le clivage entre *having* et *having-not*. Et pourtant, cette détermination des gens par le revenu n'a pas le dernier mot. Regardons les femmes à la campagne. Au seuil des années 1930, Jean Besançenot, dans un merveilleux album de croquis peints, enregistrait le répertoire des manières de se vêtir et de se parer des femmes en tribu[2]. Le costume de ces dames devait beaucoup au déferlement de cotonnades et mousselines consécutif au traité de commerce anglo-marocain de 1856. Notre artiste à l'avant de la conquête ne captait nullement un éternel féminin tribal et berbère, mais clichait un instantané. Sous l'influence du monde des villes, les femmes, en milieu rural, adoptent peu ou prou le genre de vie du gynécée. L'eau

à domicile a l'effet, non prévu par les chantres du développement, de générer leur claustration, quand du moins le statut économique de la famille le permet. Toute une sociabilité féminine en milieu ouvert, ayant pour centre de gravité la source et la forêt broussailleuse où grappiller l'herbe et couper le fagot, s'évanouit. Cloîtrées à la maison, les femmes regardent la télévision ou des cassettes de films, quand elles en ont le temps, et sont subjuguées par le modèle de vie néocitadin d'inspiration islamique. Elles sortent de chez elles enfouies dans une blouse ou tunique traînante, un pantalon flottant et encapuchonnées sous le *hijâb*. Du vêtement d'antan chatoyant comme une aquarelle elles n'ont rien conservé et sont passées, par un effet de contagion mimétique, à la grisaille du costume de nonne musulmane des citadines dans les années 1990. Entre-temps, ces dernières ont adopté des coloris très vifs pour leurs djellabas ou tuniques pantalons de facture néo-islamique, et leur *hijâb* tient du fichu de mousseline seyant plutôt que du morne foulard des musulmanes en Europe. Adoption, recouvrement, dédifférenciation sont les maître mots d'un glissement silencieux du paraître féminin, qui transcrit l'irrésistible contagion du modèle citadin. Le mode de propagation de la civilisation matérielle produit son histoire, qui ne coïncide guère avec le clapotis de l'actualité politique et médiatique. Les Marocains ne sont plus en posture défensive devant l'invasion des produits et des technologies venus d'ailleurs. Aujourd'hui, ils entrent de plain-pied dans la surmodernité. Des jeunes *disoccupati* hantent les cybercafés et, sur le Net, s'évadent du *no future* qui les cloue dans une oisiveté débilitante. Des paysannes analphabètes se câblent à leur fils émigré au loin grâce au portable. Des petites-bourgeoises échappent à leur horizon étriqué en regardant entre elles des cassettes porno. La souffrance d'inadaptation au monde moderne, relevée au milieu du XXe siècle par Louis Massignon, ne correspond plus au temps présent.

Si l'on change d'échelle d'observation, on se cogne à l'histoire immédiate, polarisée par la personne de Mohammed VI, qui, en 2012, règne depuis treize ans. En accédant au trône en 1999 à l'âge de trente-cinq ans, il donne un coup de jeune à une monarchie tombée en sénescence. D'emblée, il est « M6 » par référence à la chaîne de télévision « branchée » en France. Ses débuts sont prometteurs. Il écarte Driss Basri, symbole honni de l'ancien régime, réhabilite Abraham Serfaty et institue, en 2004, l'Instance équité et réconciliation, qui, sous l'égide de Driss Benzekri, un ancien d'Ilal Amam, réhabilitera et indemnisera des milliers de victimes des « années de plomb ». De plus, il passe pour être le roi des pauvres. L'euphorie se répand au Maroc, un début de *Movida* que traduit le terme de *nayda* (« ça bouge »). La fraction la plus occidentalisée

de l’élite aspire à une transition démocratique, avec pour référence l’expérience conduite sous l’égide de Juan Carlos. Mais une évolution à l’espagnole est-elle concevable au Maroc en ce début du XXIe siècle ? Testons cette hypothèse en examinant une fois encore la monarchie en tant que matrice de l’État marocain, l’islam en tant que croyance et le rapport de genres.

Au XVIe siècle, Sidi Abd ar-Rahmân al-Madjûb notait dans un quatrain : « Je me suis posté en haut du mont Sarsâr. Et j’ai étendu mes pieds. J’ai vu le gouvernement le matin, et la *ztâta* le soir !… Ce que le pauvre travaille le matin, le Makhzen le lui emporte le soir[3]. » Cette assertion cinglante n’a rien perdu de sa portée corrosive. Au Maroc, l’État rationnel-légal n’est pas qu’une devanture, mais il continue à être doublé par l’État de l’ombre, l’increvable Makhzen. Ce dernier intervient toujours en dernière instance dans la redistribution des richesses et l’attribution des places. Il continue à tisser des réseaux de clientèles attachées au statu quo, à segmenter les élites et à entretenir la suspicion entre Marocains. Or cet État parallèle se loge toujours dans le milieu de cour gravitant autour du roi. Aussi, après avoir laissé faire le jeu des partis, le roi a-t-il entrepris de se forger un instrument à sa main au nom attrape-tout : le PAM (Parti de l’authenticité et de la modernité). Cette formation a gagné haut la main les dernières élections communales de 2009 et Fouad Ali el-Himma, sa cheville ouvrière, passe pour être le Driss Basri du monarque[4]. Un taux de 98,5 % de oui au dernier référendum du 3 juillet 2011 portant sur l’adoption d’une nouvelle Constitution constitue une inquiétante dissonance à l’encontre de l’acceptation du pluralisme et de la culture du débat qui conditionnent l’avènement d’une monarchie parlementaire.

On n’efface pas d’un trait l’empreinte de l’État prémoderne dans l’inconscient collectif. Hormis la couche montante de la jeunesse cultivée, qui, déjà, fait nombre dans les villes atlantiques, le Makhzen est encore incrusté dans les têtes comme un mal nécessaire, dont on dénonce la main invisible, mais réclame l’intervention bienveillante. Dans le parler quotidien, il relève de l’étiquetage magique. Il nourrit une langue de bois qui, sous un voile d’exquise politesse, inspire aux Marocains, en public, un discours aseptisé. Il entretient un comportement de soumission vis-à-vis des agents de l’autorité, qui émane des profondeurs historiques du pays. Abdallah Hammoudi a montré que la soumission absolue était inculquée dans la zaouïa par le maître à ses disciples. Le partage de la salive était un rite communiel qui parachevait ce processus de mise en dépendance. Selon lui, cette technologie du pouvoir s’est transmise à tous les échelons de la société. Le sultan s’est approprié ce rituel de soumission

au XVIII[e] siècle. Le père de famille également. Ce que traduit bien le rituel du thé à la menthe, qui accuse la domination du *mûl ad-dâr*. Toute l'enfance des jeunes Marocains baignait dans cette ambiance d'obéissance renforcée au père, au maître d'école coranique, au cheikh de la confrérie locale et au sultan, paraphrase de ce modèle d'obéissance due à plus haut que soi. Le façonnement des enfants, en quoi consiste l'apprentissage de la *tarbiya*, bref l'inculcation des bonnes manières, visait à dresser le futur adulte à l'obéissance[5]. La thèse souffre d'être aussi rectiligne. Mais elle suggère une piste qui mobilise la longue histoire pour comprendre la passivité des gens ordinaires vis-à-vis de l'arbitraire de l'État souterrain et l'acceptation de son corollaire, la corruption, qui implique, pour faire tache d'huile, un jeu de connivences entre corrompus et corrupteurs. Le service du Makhzen ne peut être assimilé à un emploi dans la fonction publique. Il implique d'être pris, jusqu'au terme de son existence, dans un réseau de devoirs, d'obligations et de privilèges auquel nul pressenti ne peut se soustraire. On ne fait pas carrière au Makhzen ; on lui appartient à la vie et à la mort. Ce mode d'exercice de l'autorité sur les hommes n'est pas complètement désuet. Il retentit encore dans l'imaginaire politique des contemporains. Un peu comme les juifs sortis du ghetto gardent longtemps une mentalité de reclus, les Marocains continuent à penser, parler et agir comme si le Makhzen était sous-jacent et travaillait dans leur dos. Il reste à évaluer – il est vrai – si les coteries de l'ancien Makhzen, sous l'effet de l'économie criminalisée qui se mondialise, ne trouvent pas une chance de réemploi, et donc de survie, en se convertissant en mafias. On songe ici en particulier à l'économie du haschisch, dont le Maroc, selon un rapport des services spécialisés de l'ONU, assurait 80 % de la production mondiale en 2005, et aux circuits de réinvestissement que les profits tirés de son exportation en Europe induisent dans le secteur immobilier et l'équipement touristique du pays. Des *tujjâr as-sultân* d'antan aux entremetteurs gravitant autour de l'actuel souverain, une longue tradition de monarchie affairiste s'est sédimentée, qui compromet gravement l'ascension d'une classe d'entrepreneurs créateurs de richesses et d'emplois et de fonctionnaires ayant le souci de l'intérêt général. Le civisme généré par la culture nationaliste et réformiste religieuse s'est érodé et n'a été remplacé par rien.

De même que l'État se « démakhzénise » à pas de tortue, la monarchie éprouve le plus grand mal à sortir du périmètre du sacré dans lequel baigne encore la personne du roi. Sous la pression de la nouvelle *thawra* gagnant de proche en proche le monde arabe depuis son foyer tunisien, le régime doit lâcher du lest. La nouvelle Constitution stipule que le Premier ministre (*wazîr al-*

awwal), qui n'était jusque-là qu'un grand commis, se métamorphosera en chef de gouvernement (*râ'is al-hukuma*). Cela implique que le souverain choisisse ce dernier au sein du parti qui obtiendra le plus grand nombre de voix aux élections législatives. Selon Mohammed Tozy, il ne s'agit pas d'un toilettage de la dernière Constitution (remontant à 1996), mais d'une refondation du pacte politique liant le roi à la nation et d'une étape vers une monarchie parlementaire[6]. On peut en douter, tant que le roi ne renonce pas explicitement à être commandeur des croyants et imam pour se limiter à être le symbole de la continuité de la nation et un arbitre au-dessus de la mêlée politique. Mais peut-il seulement accomplir cette rupture avec plus de douze siècles d'histoire sans soulever une émotion traumatique dans l'opinion, qui serait orpheline de toute la mythologie du sultan enrobant encore la culture populaire ? Ce qu'une majorité de Marocains lui demande, n'est-ce pas d'en faire plus et non pas moins ? L'opinion en phase de transition attend du pouvoir d'essence charismatique (le roi élu par Dieu) qu'il convertisse l'État en un dispositif bureaucratique plus rationnel et transparent. Autrement dit, on prête au roi la faculté (relevant de la baraka) d'inoculer une « culture de gouvernance » dans le vieux corps étatique corrompu, contre lequel on ne cesse de protester. C'est dire que l'on flotte encore entre soumission et révolte, sans clairement convertir celle-ci de la *fitna* à la *thawra* : de la désobéissance productrice de trouble à la révolution fondatrice d'un ordre, en l'occurrence démocratique.

La perspective d'un roi délesté de son emploi historique de commandeur des croyants est-elle envisageable ? La *bay'a* peut-elle se limiter à un rituel symbolique ayant pour objet d'esthétiser la dramaturgie du pouvoir, à la manière de la relève des grenadiers de la garde royale à Buckingham Palace et des fêtes de couronnement royal en Europe ? Le roi n'est pas seulement calife comme les sultans turcs le furent dans l'Empire ottoman jusqu'en 1924, ni chérif comme la dynastie hachémite en Jordanie. Il est l'un et l'autre, l'un par l'autre. Ce qui sous-entend un héritage shi'ite implicite, qui remonte aux Idrîsides et réaffleure périodiquement dans l'histoire marocaine. Ces traces de shi'isme constituent le non-dit de l'inconscient marocain, comme l'a bien vu Abdallah Laroui. Le roi est imam avec un arrière-plan eschatologique. C'est pourquoi l'attente envers lui est si forte et surpasse celle des *ahl as-sunna* de facture classique envers le commandeur des croyants. Attente : voilà le mot-clé de la tradition historique au Maroc, qui retentit encore sourdement sur le politique aujourd'hui. Elle nourrit des siècles de mahdisme ouvert ou occulte. Elle inspire les lames de fond teintées de patriotisme confessionnel, entre 1908 et 1912, 1953 et 1955, de

même qu'elle colore la Marche verte, en 1975. Elle contribue à expliquer pourquoi le Maroc alterne des périodes de long statu quo rompues par de brusques explosions : un pays « à cyclones imprévisibles », soupirait Lyautey. Ce courant eschatologique, qui travaille la société marocaine depuis si longtemps, peut-il contrarier la mue de la monarchie de droit divin en régime parlementaire ? Il n'y a pas de nécessité historique, encore moins de lois, pour commander le cours des événements. Mais l'observateur retient son souffle : à quand la sortie de la commanderie des croyants et de l'imamat ? Et comment ?

Cela dépendra beaucoup du travail que l'islam opérera sur lui-même et de son degré de plasticité au vu de la métamorphose accélérée de la société. L'écart se creuse entre la religion des gens et celle véhiculée par le clergé officiel : quelque 45 000 imams, qui relèvent du ministère des Affaires islamiques et constituent la courroie de transmission d'un fondamentalisme d'État encroûté à force de prêches préfabriqués. Les desservants de mosquées de quartiers et de bourgades ont-ils encore l'oreille des croyants et jouent-ils toujours un rôle de directeurs de conscience ? Conjointement à la piété des anciens sur fond de *taqwâ*, c'est-à-dire d'observance craintive et scrupuleuse de la Loi, on voit s'ouvrir l'éventail du croire. Les islamistes purs et durs continuent à attiser la détestation du *zulm*. Leur reflux, consécutif au rejet massif par l'opinion des attentats d'inspiration salafiste jihâdiste du 16 mai 2003 à Casablanca, est difficile à évaluer. Ils gardent une audience certaine auprès des jeunes désespérés, parqués dans les bidonvilles, et auprès d'une fraction non négligeable de la jeunesse des écoles. À vrai dire, comme le mouvement de protestation contre les lenteurs de la démocratisation amorcé le 20 février 2011 l'a révélé, la frontière entre jeunes islamistes se réclamant de la mouvance d'Al-'Adl wa al-Ihsân et jeunes issus des mouvements partant de la société civile est poreuse. L'indignation et la colère sont un dénominateur commun et engendrent le brouillage des messages. Une forme inédite de croyance s'affirme au sein de la jeunesse issue des classes moyennes instruites, qui correspond bien au phénomène d'individuation du croire qui gagne le monde entier. On la voit exploser sur le Web et les blogs. Elle se concrétise par l'essor de la prière de demande, la *du'a* coranique, qui supplante l'observance de plus en plus élastique de la prière canonique (*salât*). Dans ce type de prière d'intercession se manifeste « la place centrale occupée par le souci de soi dans la relation à Dieu[7] ». On prie avant de s'endormir pour trouver un nouveau partenaire amoureux, pour réussir un examen ou pour qu'une intervention chirurgicale se passe bien, etc., et non pour se repentir de boire et de se livrer à la *zinâ* (la sexualité hors mariage). Ce n'est plus le sentiment de

culpabilité qui inspire l'acte de prier, mais la conviction que Dieu accorde sa faveur lorsque le sujet y a droit. Ce Dieu accessible, raisonneur et bienfaisant ne dicte plus des schémas de conduite normatifs. Ce Dieu permissif est-il une figure de transition du divin, vouée à s'effacer à mesure que le Maroc sera gagné par le phénomène de la sortie de la religion ? L'islam des hommes de Dieu est-il condamné à s'éteindre ? L'expérience spirituelle d'un Abd al-Qâdir al-Fassi, un grand lettré orant du XVIIe siècle, *krank an Gott* (malade de Dieu), serait-elle encore pensable aujourd'hui ? Son fils, Abd ar-Rahmân, s'enquiert auprès de lui de ce qu'il ressent sur son lit de mort, entre deux pertes de connaissance, et le père murmure à bout de souffle : « L'Amour[8] ».

Certains intellectuels de culture musulmane sont en quête d'un « islam des Lumières » accordé aux exigences de notre siècle. Certains, tel un Abdallah Laroui, remontent à la racine abrahamique en amont des trois monothéismes et érigent en modèle du croire le *hanîf*, le croyant véridique des origines[9]. D'autres, regroupés autour de la prometteuse revue *Prologue* et de la Fondation Abd ul-Aziz à Casablanca, se risquent à une lecture à neuf du Coran et réinterrogent le rapport complexe entre islam et laïcité[10]. Ces « scrutateurs méticuleux de la vérité » (Mohammed Arkoun) parviendront-ils à trouver des passerelles entre un islam en panne de compréhension herméneutique et le questionnement né de la crise de la modernité ? Quelle sera la réception des « nouveaux penseurs de l'islam » (Rachid Benzine) auprès de la jeunesse marocaine instruite ? Pour l'heure, la liberté de croyance, donc d'en changer ou de n'en pas avoir, n'est pas encore inscrite dans la dernière Constitution, qui, soulignons-le, reconnaît l'*amazigh* comme la seconde langue officielle du pays et prend acte des racines juives et andalouses de l'histoire du Maroc.

S'agissant du rapport de genres, on doit créditer Mohammed VI d'audace et de détermination. Il a résisté à la pression des islamistes qui mobilisèrent à Casa, le 12 mars 2000, bien plus de monde que les féministes et progressistes à Rabat pour protester contre la révision de la Mudawwana régissant le statut des femmes, qui datait de 1957. En janvier 2004, il a promulgué un nouveau Code, qui représente pour les femmes une avancée substantielle en matière de droit successoral et de législation du divorce[11]. De plus, en fermant le harem suranné de son père et en assumant publiquement son mariage avec Salma Bennani, le 21 mars 2002, Mohammed VI a fait savoir que le mariage était dorénavant une affaire entre des individus qui se plaisent et non une alliance entre deux familles. On a fait savoir que les juges n'étaient ni préparés, ni disposés à appliquer le

nouveau Code. On peut rétorquer que la raison d'être du politique, c'est d'anticiper sur le mouvement des mœurs, au lieu d'être à la traîne de ses contemporains. Les femmes reviennent de loin dans cette société au socle anthropologique méditerranéen. On sait que, dans le Maroc prémoderne, soumis à la diète hormis durant les périodes de bombance rituelles, elles étaient exclues de la gestion des provisions et de l'accès aux réserves de grains, de peur qu'elles ne dilapident le surplus. Robert Montagne notait que, dans le Sous, « chaque matin, le chef de famille s'en va chercher au magasin du canton les vivres nécessaires afin, dit-il, que les femmes ne gaspillent pas le bien de Dieu[12] ». S'agissant autrefois du partage de la subsistance au sein de la *gens*, Bernard Rosenberger se demande si « les femmes mangent comme les hommes, autant, aussi bien, la même chose[13] ». Cette inégalité dans l'accès à la provende a-t-elle disparu dans les familles au-dessous du seuil de pauvreté (19 % de la population en 1999 selon la Banque mondiale) ?

Quand il s'agit de l'accès à l'instruction, elle ne s'est pas effacée à la campagne. Et pourtant, rien n'arrêtera la longue marche des Marocaines en quête d'égalité et de dignité. Les initiatives en ce sens surgissent là où on s'y attendrait le moins. Ici, on assiste en 2005 à la première promotion de femmes imams, bien longtemps après l'entrée des premières étudiantes à Qarawîyîn au début des années 1950. Là, dans le Gharb, en 2010, on voit des femmes rurales revendiquer leur part d'héritage sur des terres collectives livrées à des promoteurs immobiliers. Faut-il rapporter ce mouvement d'émancipation à la guerre des femmes (*harb al-nissa'*) dans le Maroc ancien ? Sans nul doute. Mais les femmes, sous l'influence du féminisme islamiste ou anglo-saxon, ont-elles le pouvoir de recréer une société insulaire séparée des hommes, une contre-société ? On peut en douter à lire le courrier du cœur dans la presse en arabe ou en français. Même dans l'hebdomadaire *Tel Quel*, fort cru sur le sexe, les offres de mariage font valoir que la demandeuse est sérieuse, pieuse, parfois même voilée, et que son objectif primordial est de fonder une famille. Ce qui se construit à tâtons au Maroc depuis une génération, c'est le couple moderne sous-tendu par l'idéal, si exigeant, de l'amour durable. À Casablanca, laboratoire du Maroc à venir, le long de la corniche d'Aïn Diab battue par les embruns de l'Océan, le soir, les familles déambulent lentement, hommes et femmes mélangés, adultes et enfants, familles élargies et amis. Le kaléidoscope des vêtements et la tour de Babel langagière saisissent l'étranger. Cette foule conviviale, ludique, indifférente à l'altérité fait penser à celle qui s'empare, le soir venu, des *ramblas* de Barcelone. Elle préfigure le Maroc à venir qui, déjà

sorti de l'économie de la rareté, est en passe de s'arracher au travail du négatif dans lequel le compriment toujours les forces du passé. Le potentiel humain du pays saisit les étrangers ; il reste son atout principal pour transformer l'horizon encore précaire de la vie ordinaire pour la majorité des Marocains. Mais la disproportion entre les nouveaux « prépondérants » et les gens de peu demeure si explosive que l'on voit mal comment la fameuse transition démocratique – un mot-valise du lexique marocain – pourra se frayer un chemin pacifique sans une révision déchirante de ses privilèges par l'élite du pouvoir. Négociée avec les forces vives du pays ou bien arrachée par la violence ?

Un dernier mot. L'ego-histoire, à la mode, somme le praticien de décliner son rapport intime avec le sujet dont il traite et le presse de s'expliquer sur ses raisons d'entrer en écriture. Je ne me risquerai pas à cet exercice, délicieux et frivole, de l'introspection sous le regard d'autrui. Il me suffit d'indiquer que des visages, des silhouettes m'ont accompagné au long de la rédaction de ce livre. Ici, c'est une jeune femme vue de dos dans un car très tôt le matin entre Tétouan et la gare ferroviaire du Tanger-Rabat plantée en rase campagne. Une djellaba de couleur vive, un lourd chignon saillant sous le voile de mousseline, une légère sacoche peinte de couleurs printanières posée sur les genoux. Et tout le mystère, pressenti, d'une existence ordinaire, comme au début d'une nouvelle de Tchekhov. Là, c'est un cortège d'hommes muets, farouches, défilant comme s'ils se rendaient à un enterrement silencieux après la prière du vendredi à la Grande Mosquée de Tanger. Sur mon interlocuteur marocain en costume européen et sur moi-même, ils posaient le même regard absent. C'était comme si nous n'existions pas. Ce n'était pas la foule de pingouins dont se gausse Abdallah Laroui dans ses Mémoires politiques, mais des hommes mal vêtus, voir en guenilles, dont la colère rentrée illustrait ce verset coranique : « Seigneur, fais nous sortir de cette ville aux habitants injustes » (IV, 75). C'est aussi ce vieux monsieur sortant du capuchon de sa djellaba son portable qui sonnait impérieusement, alors que le Fès-Casa se faisait attendre en gare de Meknès à la tombée du soir. C'est encore le sourire radieux du tenancier d'une gargote au bord de l'Ourika, parce que je lui déclinais quelques mots du lexique berbère. Enfin, c'est la joie de vivre qui inondait les prunelles de jeunes filles descendant gaiement bras dessus bras dessous l'avenue Mohammed-V à Rabat par un bel après-midi printanier. Ces silhouettes arrachées à l'anonymat, ces visages dérobés à l'éphémère, me rappelaient que le Maroc n'est pas une chimère ou un concept et que, par-delà l'abstraction du royaume chérifien, il y a ses habitants, pour moi lointains et proches, étrangers et embarqués dans un commun chemin

d’humanité.

Notes

CHAPITRE PREMIER
Penser le Maroc

1 Jean CÉLÉRIER, « La montagne au Maroc », *Hespéris*, 1938, t. XXX, 2e-3e trim., p. 109-180.

2 Sur le versant septentrional du Haut Atlas.

3 *Léopold Justinard, missionnaire de la tachelhit. Quarante ans d'études berbères*, textes recueillis et présentés par Rachid Agrour, Saint-Denis, Éditions Bouchène, 2007, p. 51.

4 *Blâd al-khûf* : le pays de la peur.

5 Brahim BOUTALEB dans *Histoire du Maroc*, Hatier, 1967, p.180.

6 Jean CÉLÉRIER, « Les paysages ruraux au Maroc », *Hespéris*, 1943, t. XXX, 3e et 4e trim., p. 129-162.

7 Jacques BERQUE, *Structures sociales du Haut Atlas*, PUF, 1956.

8 Charles DE FOUCAULD, *La Reconnaissance du Maroc*, Challamel, 1888.

9 La formule, surgie sous la plume de l'historien Henri Terrasse, est reprise par Julien COULEAU, un inspecteur du *tertib* (l'impôt agricole sous le protectorat). Voir son essai *La Paysannerie marocaine*, Éditions du CNRS, 1968.

10 Nicolas MICHEL, *Une économie de subsistance. Le Maroc précolonial*, Le Caire, IFAO, 1997.

11 « Femme » dans le *Dictionnaire du Coran*, 2007, p. 338-343.

12 Robert BRUNSCHVIG, « 'Abd », dans *E.I.* 2, t. 1, p. 24 sq.

13 Simon LEVI dans *Civilisation marocaine*, Mohammed SIJELMASSI et Abdelkebir KHATIBI (dir.), Casablanca, Éditions Oum-Actes Sud-Sindbad, 1998, p. 96-109.

14 Haïm ZAFRANI, *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Maisonneuve et Larose, 1996, p. 95-96.

15 G.S. COLIN, « Les parlers : l'arabe » dans *Initiation au Maroc*, Rabat, École du Livre, 1932, p. 149.

16 Rachid AGROUR, « Contribution à l'étude d'un mot voyageur : *Chleuh* »,

article à paraître dans le n° 2 de *Études berbères et lybico-berbères*, université de Naples, début 2012.

17 Abdallah BOUNFOUR, « Islam et berbérité au Maroc », *Les Annales de l'autre islam*, 4, 1997, p. 61-71.

18 Lieutenant Reynier à son père, 17- [?]-1927 (correspondance aimablement prêtée par sa fille, Marie-Anne Merland).

19 Robert MONTAGNE, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des sédentaires (groupe Chleuh)*, Félix Alcan, 1930.

20 Jacques BERQUE, *op. cit.*, p. 441.

21 Ernest GELLNER, *Saints de l'Atlas*, traduit de l'anglais par Paul Coatalen. Voir l' examen de cette thèse par Jilali EL-ADNANI dans « Les saints à l'épreuve du pouvoir. Histoire d'une sainteté et anthropologie d'une culture », *Hespéris Tamuda*, vol. XLIII, 2008, p. 61-98.

22 Ernest GELLNER, *op. cit.*, p. 125.

23 Édouard MICHAUX BELLAIRE et Georges SALMON, « Les tribus arabes de la vallée du Lekkoûs », 1905, *Archives marocaines*, t. IV, p. 134.

24 J. CHELHOD, « Kabila » dans *E.I.* 2, IV, p. 348-350.

25 Raymond JAMOUS, *Honneur et Baraka. Les structures traditionnelles dans le Rif*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1981.

26 Cité par Rahma BOURQIA, « Vol, pillage et banditisme dans le Maroc du XIX[e] siècle », *Hespéris Tamuda*, vol. XXIV, fasc. 2, 1991, p.198.

27 27. Edward SAID, *L'Orientalisme*. *L'Orient créé par l'Occident*, Seuil, 1980.

28 Hocine BEN KHEIRA, *L'Amour de la Loi*, PUF, 1997.

29 Ignaz GOLDZIHER, « Fikh », *E.I.* 1, II, p. 108-111, et N. COTTART, « Malikiyya », *E.I.* 2, VI, 262-267.

30 Jacqueline CHABBI, « Ribât », *E.I.* 2, VIII, p. 511-524.

31 Alfred BEL, *Coup d'œil sur l'islam en Berbérie*, Ernest Leroux, p. 20.

32 Abdelahad SEBTI, *Aristocratie citadine, pouvoir et discours savant au Maroc précolonial*, thèse d'histoire inédite, université de Paris VII, 1984, p. 101-102.

33 Le réformisme religieux musulman.

34 Clifford GEERTZ, *Islam Observed. Religious Development in Moroco and Indonesia*, University of Chicago Press, 1971 ; trad. fr. : *Observer l'Islam*, La

Découverte, 1992.

35 Jocelyne DAKHLIA, *Le Divan des rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Aubier, 1998.

36 Abdallah LAROUI, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, Maspero, 1976, p. 71 sq.

37 Cité par Mohammed TOZY dans *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Presses de Sciences-Po, p. 33-34.

38 Clifford GEERTZ, « Centres, rois et charismes. Réflexions sur les symboliques du pouvoir » dans *Savoir local, savoir global*, PUF, p. 171.

CHAPITRE 2
De l'Antiquité tardive à l'islamisation première du Maroc : IVe - Xe siècle

1 Abdallah LAROUI, *L'Histoire du Maghreb*, Maspero, 1970.

2 Georges MARÇAIS, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Âge*, Aubier, 1946.

3 Marcel BENABOU, *La Résistance africaine à la romanisation*, Maspero, 1976, p. 568-578.

4 Yvon THÉBERT, « Romanisation et déromanisation en Afrique. Histoire décolonisée ou histoire inversée ? », *Annales ESC*, 33, 1978, n° 1, p. 76.

5 Paul-Albert FÉVRIER, *Approche du Maghreb romain*, Aix-en-Provence, Édisud, 1990, t. 1, p. 12.

6 *Ibid.*, p. 143.

7 Peter BROWN, *Le Renoncement à la chair : virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Gallimard, 1995, p. 184-185.

8 Gilbert MEYNIER, *L'Algérie des origines. De la préhistoire à l'avènement de l'islam*, La Découverte, p. 199-201.

9 IBN AL-AKAM, cité par Ch.-A. JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord. Des origines à 1830*, Payot, 1994 (rééd.), p. 344.

10 Charles PELLAT, « Banû Midrâr », *E.I* 2, I, p. 1030-1035.

11 IBN KHALDÛN, *Histoire des Berbères*, traduit par le baron de Slane, Paul Geuthner, 1925, t. 2, p. 133-144.

12 AL-BAKRÎ, *Description de l'Afrique septentrionale*, Librairie d'Amérique et

d'Orient, 1965, p. 259-282, et Ibn Hawqal, *La Configuration de la terre,* Maisonneuve et Larose, 2001 (traduit et annoté par J.M. Kramers et G. Wiet), p. 78-79.

13 Mohammed Talbi, « Hérésies, acculturation et nationalisme des Barghwâta » dans *Études d'histoire ifriqiyenne et de civilisation médiévale,* Publications de l'université de Tunis, 1982, p. 81-104.

14 Georges Marcy, « Le dieu des Abâdites et des Berghawata » dans *Hespéris*, XXII, 1936, fasc. 1, p. 33-56.

15 Mohammed-Ali Amir Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, 2007, p. 869 sq.

16 En-Nasiri Es-Slaoui, *Kitab el-Istiqça*, t. 2., Paul Geuthner, 1925 (traduit par A. Griaule), p. 26.

17 Évariste Lévi-Provençal « La fondation de Fès » dans *Islam d'Occident. Études d'histoire médiévale*, Maisonneuve et Larose, 1948, p. 3-41.

18 Ibn Khaldûn, *Histoire des Berbères, op. cit.*, t. 2, p. 561.

19 Charles Pellat, « Nakûr », *EI* 2, VII, p. 941-943.

20 Bernard Rosenberger, « Les premières villes islamiques au Maroc : géographie et fonctions » dans *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Patrice Croizier et Mercedes García-Arenal (dir.), Madrid, Publications de la Casa de Velázquez, 1998, p. 229-255.

21 Dans *Histoire du Maroc*, Hatier, 1967, p. 69.

22 Cité par Georges Marçais, *op. cit.*, p. 190.

23 Émile-Félix Gautier, *Les Siècles obscurs du Maghreb. L'islamisation de l'Afrique du Nord*, Payot, 1927.

24 Abdallah Laroui, *op. cit.*, p. 13.

25 *Ibid.*, p. 133.

26 Al-Bakrî, *op. cit.* ; Al-Maqdisi, *Un Palestinien sur la route du monde* : *le monde musulman vers l'an 1000,* Sindbad, 2008 (traduit et annoté par André Miquel) ; Ibn Hawqal, *op. cit.*

27 Bernard Lewis, *Race et Couleur en pays d'Islam*, Payot, 1982, p. 18-19 et 24-27.

Chapitre 3

Almoravides et Almohades : l'ère des constructions impériales

[1] Pour un état des savoirs approfondi, voir Jean-Claude GARCIN (dir.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval, x^e^-xve siècle*, Nouvelle Clio, PUF, 3 vol., 1995-2000.

[2] En arabe : « *al-haqq wa râdd al-muzâlim wa qat'a-l-magarîm* » : cf. Al-Bakrî.

[3] IBN ABI ZÂR', *Al-Anîs al-mutrib bi-rawd' al qirtâs fi akhbâr Mulûk al-Maghrib wa târikh madina l'Fas*, 1326 (« L'Ami qui procure de la joie dans le jardin de papier sur l'histoire des rois du Maghreb et les annales de la ville de Fès »), traduit par A. Beaumier, *Roudh el-Kartas* (« Jardin des feuillets »). *Histoire des souverains du Maghreb (Espagne et Maroc et annales de la ville de Fès)*, Librairie impériale, 1860.

[4] IBN 'IDHÂRÎ, *al-Bayân al-Mughrib fi ikhtisâr akhbâr mulûk al-Andalûs wa-l-Maghrib* (« Le livre du Maghreb pour un résumé de l'histoire des rois en Andalousie et au Maghreb »).

[5] Qâdî AL-IYÂD, cité dans « al-murâbitûn », *E.I.* 2, VII, p. 584.

[6] Abd-ar-RAHMÂN B. HUDAYL, cité p. 182 par Vincent LAGARDÈRE, *Les Almoravides jusqu'au règne de Yusuf b. Tasfin, 1039-1106*, L'Harmattan, 1991 (l'ouvrage de référence sur cette dynastie).

[7] Henri TERRASSE, *Histoire du Maroc*, t. 1, p. 222 sq.

[8] Pierre GUICHARD, *Al Andalous, 711-1492*, Hachette Littératures, 2000 (précieuse synthèse).

[9] Al-MÂWARDI, *Les Statuts gouvernementaux* (al-ahkâm al-sultâniyya), traduit par E. Fagnan, rééd. par l'Office des publications universitaires, Alger, 1984.

[10] Vincent LAGARDÈRE, *op. cit.*, p. 203-204.

[11] IDRÎSÎ, *La Première Géographie de l'Occident* (présentation par Henri Bresc et Anliese Nefs), Flammarion, 1999.

[12] Michel ABITBOL, *Histoire du Maroc*, Perrin, 2009, p. 68-69.

[13] Mohammed TALBI, « L'Islam est-il tolérant ? L'exemple du Maghreb médiéval » dans *L'Islam au pluriel au Maghreb*, S. FERCHIOU (dir.), p. 46-55.

[14] Halima FERHAT et Hamid TRIKKI, « Faux prophètes et mahdis dans le Maroc médiéval » dans *Hespéris Tamuda*, vol. XXVI-XXVII, 1988-1989, p. 5-23.

[15] *Dictionnaire du Coran*, Amir MOEZZI (dir.), Robert Laffont, 2007, p. 876.

[16] Cité par Rachid BOUROUIBA, *Ibn Tumart*, Alger, SNED, 1974, p. 98 (précieuse biographie fondée sur une étude critique des textes disponibles).

17 Georges Marçais, *Les Arabes en Berbérie du* XI *e au* XIV *e siècle*, Ernest Leroux, 1913, pp. 170-235 et 323-406.

18 Menahem Ben Sassa, « La persécution almohade : mythes et histoire » dans Shmuel Trigano (dir.), *Le Monde sépharade*, Seuil, 2006, t. 1, p. 123-138.

19 Al-Marrakushi, *Al-Mu'jib fi talkîs akhbâr al-maghrib*, (« Celui qui a la réponse pour un résumé de l'histoire du Maghreb »), 1224, traduit par Edmond Fagnan, « L'histoire des Almohades d'après Abdelwahid Marrakchi », *Revue africaine*, 207, 1892, pp. 349-388 et 209-210, pp. 181-246.

20 Henri Terrasse, *Histoire du Maroc*, t. 1, le chapitre consacré à la « décadence » avant la page 354.

21 Abdallah Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, Maspero, 1975, p. 173-175.

22 Maya Schatzmiller, « al-Muwahhidûn », *E.I* 2, VII, p. 806.

23 Charles Allain, « Reconnaissances archéologiques dans le massif des Rehamna et la Bahira, II, Une organisation agricole dans la Bahira », *Hespéris*, 1954, XLI, pp. 437-458.

24 René Basset et Henri Terrasse, *Sanctuaires et Forteresses almohades*, rééd. Maisonneuve et Larose, 2001 (reste l'ouvrage de base sur ce sujet).

25 Abd al-Wâhid al-Marrâkushi, *Al-Mu'jib*, cité par Mohammed Arkoun dans son lumineux exposé sur « Ibn Tufayl ou le philosophe dans la cité almohade », dans *Les Africains*, Ch.- A. Julien (dir.), t. 6, p. 268.

26 Ibn Jubay, *H'ayy ibn Yaqzân*, cité par Arkoun dans « Ibn Tufayl… », *op. cit.* p. 286.

27 Mohammed Abed Al-Jabri, *Introduction à la critique de la raison arabe*, La Découverte, 1995.

28 La *Rihla* de Tidjani, écrite à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle, porte, il est vrai, sur les Hafsides en campagne militaire en Ifrîqiya entre 1303 et 1306.

29 Cadi Iyyâd, *Madhahib al-Hukkâm wa Nawâzil al-Ahkâm* (« Une doctrine pour les gouverneurs et les cas d'espèce »), qui a été l'objet d'une lecture stimulante par Halima Ferhat dans « Famille et société à Sabta d'après l'ouvrage du cadi 'Iyyâd », *Hespéris Tamuda*, vol. XXX, fasc. 2, 1992, p. 5-15.

Chapitre 4 Du XIIIe au XVe siècle : l'incertaine parturition du Maroc

1 Pour creuser, voir Abdesselam CHEDDADI, « Les représentations du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldûn » dans le n° spécial de mai-août 1980 d'*Annales ESC*, portant sur l'Islam (sous la dir. de Lucette VALENSI), p. 534-550.

2 IBN KHALDÛN, *Histoire des Berbères*, *op. cit.* (le t. 4 est tout entier consacré aux Mérinides).

3 Mohammed KABLY, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge*, Maisonneuve et Larose, 1986, p. 106 (le maître ouvrage sur la période).

4 Henri TERRASSE, *Histoire du Maroc*, *op. cit.*, t. 2, p. 48.

5 IBN KHALDÛN, *Histoire des Berbères*, traduit et cité par M. KABLY, *op. cit.*, p. 149-150.

6 M. KABLY, *op. cit.*, p. 207.

7 IBN KHALDÛN, cité par M. KABLY, *op. cit.*, p. 231.

8 LÉON L'AFRICAIN, *La Description de l'Afrique*, nouvelle édition, traduit de l'italien par A. Épaulard, Maisonneuve et Larose, 1956, t. 1, p. 90.

9 G.S. COLIN, dans *Initiation au Maroc*, Rabat, École du Livre, 1932, p. 136-149.

10 M. KABLY, *op. cit.*, p. 247.

11 *Ibid.*, p.182-283.

12 Évariste LÉVI-PROVENÇAL, « Un nouveau texte d'histoire mérinide : le *Musnad* d'Ibn Marzuk », *Hespéris*, t. V, p. 1-83.

13 LÉON L'AFRICAIN, *op. cit.*

14 AL-WANSHARÎSÎ, *Al-Mi'yar al-mukhrib*, longs extraits traduits par Émile Amar dans *Archives marocaines*, t. XII, 1908.

15 Alfred MORABIA, *Le Gihad dans l'Islam médiéval, Le « combat sacré » des origines au XIII*[e] *siècle*, Albin Michel, 1993, p. 200-207 (un outil de travail irremplaçable).

16 Amir MOEZZI (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, 2007, p. 112-113.

17 Charles PELLAT, « Manâkib », *E.I.* 2, VI, p. 333-341.

18 Ibn AL-ZAYYÂT AL-TÂDILÎ, *Regard sur le temps des soufis. Vie des saints du Sud marocain des V*[e]*, VI*[e]*, VII*[e] *siècles de l'hégire*, texte traduit de l'arabe par Maurice de Fenoyl, annoté et présenté par Ahmed Toufiq, Casablanca, Éditions Eddif/Unesco, 1995.

19 P. LORY, « Al-Shadîlî », *E.I.* 2, IX, p. 176-180.

20 M. BEN CHENEB, « Al-Djazûlî », *E.I.* 2, IV, p. 540-541.

21 J. CHABBI, « Ribât », *E.I.* 2, VIII, p. 511-524.

22 Herman L. BECK, *L'Image d'Idrîs II, ses descendants de Fas et la politique sharifienne des sultans mérinides (1258-1465)*, Leyde, E.J. Brill, 1989.

23 Kably, *op. cit.*, p. 317-318.

CHAPITRE 5 Le siècle des Sa'diens

1 Bernard ROSENBERGER, *Le Maghreb au seuil du XVIe siècle. Au seuil de la modernité* (une synthèse sans pareille pour repenser le XVIe siècle au Maroc), Fondation des trois cultures, 2008 ; Nabil MOULINE, *Le Califat imaginaire d'Ahmad al-Mansûr* (passe adroitement au verre grossissant des sciences sociales le règne d'un souverain trop laissé dans l'ombre), PUF, 2007.

2 Lucette VALENSI, *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des Trois rois*, Seuil, 1992 (un récit de la bataille prolongé par l'exploration, tout en finesse, de ses effets sur la structuration d'un double imaginaire, portugais et marocain, du même événement).

3 Traduit par B. ROSENBERGER, *op. cit.*, p. 162.

4 Michel ABITBOL, *Histoire du Maroc*, Perrin, 2009, p. 213.

5 B. ROSENBERGER, *op. cit.*, p. 190.

6 Abû Mahallî, *Islît*, p. 334, cité par Mercedes GARCÍA-ARENAL dans « Imam et Mahdî : Ibn Abî Mahallî », *REMMM*, n° 91-94, 2000, p. 157-179.

7 *Ibid.*, cité par M. GARCÍA-ARENAL p. 165.

8 Bartolomé et Lucile BENNASSAR, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVIe et XVIIe siècle*, Perrin, 1989, p. 188-189.

9 Bernard LEWIS, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, La Découverte, 1984, p. 285.

10 Mercedes GARCÍA-ARENAL et Gérard WIEGERS, « Au-dessus des frontières : Samuel Pallache », *Hespéris Tamuda*, t. XXXVII, 1999, p. 99-111.

11 E. LÉVI-PROVENÇAL, *Les Historiens des chorfas*, rééd. Maisonneuve et Larose, p. 233.

12 *Ibid.*, p. 255.

13 Mohammed HAJJÎ, « L'idée de nation au Maroc et quelques-uns de ses aspects aux XVIe et XVIIe siècles », *Hespéris Tamuda*, vol. IX, fasc. 1, 1968, p. 111-121.

14 M. Abitbol, *op. cit.*, p. 138.

15 Andrzej Dziubinski, « L'armée et la flotte de guerre marocaines à l'époque des sultans de la dynastie sa'dienne », *Hespéris Tamuda*, t. XIII, 1972, p. 61-94.

16 Al-Ifrânî, *Nuzhat al-hâdî bi-akhbâr mulûk al-qarn al-hâdî 'ashar* (« La Balade du promeneur [chamelier] dans les informations au sujet des rois du xie siècle [de l'hégire] »), traduit par Houdas, Ernest Leroux, 1889, p. 288.

17 17. Al-Tamgrûtî, *Al-Nafha al-miskiyya fi al-sifâra al-turkiyya* (« Le Parfum musqué de la mission diplomatique en Turquie »), p.135 ; cf. Nabil Mouline, *op. cit.*, p. 70.

18 *SIHM*, 1e série, Pays-Bas, III, p. 633.

19 Nabil Mouline, *op. cit.*, p. 134.

20 Mohammed Mezzine, *Fuqahâ' à l'épreuve de l'Histoire. Sainteté, pouvoir et société au Maroc au début des Temps modernes*, Publications de la faculté des lettres et sciences humaines, Saïs-Fès, 2003, p. 568.

21 Bernard Rosenberger, *op. cit.*, p. 168-169.

22 Al-Ifrânî, *Nuzhat el-Hâdî*, cité par Rosenberger, *op. cit.*, p. 170.

23 Mohammed Mezzine, *op. cit.*, p. 456 (cite le *fqîh* al-Qabab).

24 *Chronique anonyme sur la dynastie sa'dienne* (p. 377), traduit par Émile Fagnan (*Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger, 1924), citée par B. Rosenberger, *op. cit.*, p. 129.

25 Mohammed Mezzine, *op. cit.*, p. 479.

26 Mohammed Ibn 'Askar al-Shafshawni, *Dawhat al-nâshir liman kân bi-l-maghrib min sulahâ' al-qarn al-'ashir* (« L'Arbre majestueux diffuseur de l'histoire des pieux habitants du Maroc au xe siècle hégirien »), p. 56, cité par M. Mezzine, *op. cit.*, p. 471.

Chapitre 6
Le Maroc au xviie et xviiie siècle : arrêt forcé sur la tradition

1 Leïla Maziane, *Salé et ses corsaires (1666-1727). Un port de course marocain au XVIIe*, Presses universitaires de Caen, 2007.

2 Abdallah Laroui, *L'Histoire du Maghreb*, Maspero, 1970.

3 Jacques Berque, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb, xviie siècle*, Sindbad, 1982.

4 *Ibid.*, p. 91.

5 NÂSIRÎ, *Kitâb al-Istiqsâ'* (Le Livre des recherches approfondies), traduit par L. Fumey, *Archives marocaines*, IX, 1906, p.17.

6 *Ibid.*, p. 32-34.

7 *Ibid.*, p. 132-133.

8 *Ibid.*, p. 128.

9 Magali MORSY, *La Relation de Thomas Pellow. Une lecture du Maroc au XVIIIe siècle*, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations, 1983.

10 *A Journey to Meqinez*, p. 86-87 ; cité par M. MORSY, *op. cit.*, p. 43.

11 Magali MORSY, *ibid.*, p. 133.

12 Voir *Le Mémorial du Maroc*, vol. IV, Rabat, 1983.

13 *Les Sources inédites de l'histoire du Maroc*, t. V, p. 526-527, cité par Magali MORSY, *op. cit.*, p. 41.

14 Cité par Jean BRIGNON et Ruth GROSRICHARD, *Histoire du Maroc, XVIe-XIXe siècle*, Rabat, Centre d'études arabes, Ambassade de France au Maroc, 1994, p. 44.

15 Michel ABITBOL, *op. cit*, p. 264-266.

16 Abdelahad SEBTI, *Aristocratie citadine, pouvoir et discours savant au Maroc précolonial. Contribution à une lecture généalogique fassie (XV e-début du XVI e)*, thèse d'université inédite, Paris VII, 1984 ; Larbi MEZZINE, *Le Tafilalt. Contribution à l'histoire du Maroc aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Publications de la faculté des lettres et sciences humaines de Rabat, 1987.

17 Voir thèse de A. SEBTI, *ibid.*, p. 198.

18 SHABIBÎ, *Ta'lif* , cité par ABDELAHAD SEBTI, *ibid.*, p. 101-102.

19 AL-ZAYANI, *Tuhfa*, cité par SEBTI, *ibid.*, p. 80.

20 Mohamed AL-QÂDIRÎ, *Nashr al-mathânî li-ahl al-qarn al-hâdî 'ashar wa al-thânî*, cité par SEBTI, *ibid.*, p. 197.

21 Jacques BERQUE, *Al-Youssi. Problèmes de la culture marocaine au XVIIe siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1958, p. 80.

22 Abdallah HAMMOUDI, « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et société. Réflexions sur la thèse de Gellner », *Hespéris Tamuda*, 1974, vol. XV, fasc.1, p. 147-179.

23 H. BRUNO et G.-H. BOUSQUET, « Contribution à l'étude des pactes de protection et d'alliance chez les Berbères du Maroc central », *Hespéris Tamuda*, 33, 1946, p. 353-360.

24 Jacques BERQUE, *Ulémas, op. cit.*, p. 115 et 99 (d'après Nâsiri).

25 ID., *Al-Youssi*, *op. cit.*, p. 130-131.

26 Abdallah HAMMOUDI, « Sainteté, pouvoir et société. Tamgrout aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Annales ESC*, 1980, n° 3-4, p. 615-641.

27 Magali MORSY, *Les Ahansala. Examen critique du rôle historique d'une grande famille maraboutique de l'Atlas marocain au XVIII ^e*, Paris-La Haye, Mouton, 1972.

28 Larbi MEZZINE, *op. cit.*, p. 237.

29 Bernard ROSENBERGER et Hamid TRIKKI, « Famines et épidémies au Maroc aux XVIe et XVIIe siècles », *Hespéris Tamuda*, t. XIV, 1973, p. 109-175, et t. XV, 1974, p. 5-103.

30 AL-QÂDIRI, *Nashr al-Mathanî*, traduit par A. Graule et P. Maillard, tome second, *Archives marocaines*, vol. XXIV, 1917, p. 137.

31 Bernard ROSENBERGER, *Société, pouvoir et alimentation*, Rabat, Éditions Alizé, p. 138.

32 Claude LEFÉBURE, « Réserves céréalières et société. L'ensilage chez les Marocains », dans *Techniques de conservation des grains à long terme*, III, Éditions du CNRS, 1985, p. 214.

33 *Ibid.*, p. 230.

34 Jacques BERQUE, *L'Intérieur du Maghreb, XVe-XIXe siècle*, Gallimard, 1978, p. 262.

35 *Ibid.*, p. 257-260.

36 Alfred-Louis DE PRÉMARE, *Sidi Abd ar-Rahman al-Majdub*, Paris-Rabat, CNRS/SMER, 1985.

37 Émile DERMENGHEM, *Le Culte des saints dans l'islam maghrébin*, Gallimard, 1954, p. 322-325.

38 Norman CIGAR « Une lettre inédite de Moulay Isma'il », *Hespéris Tamuda*, XIV, 1974, p. 105-118. Du même auteur, voir « Société et vie politique à Fès sous les premiers 'Alawites (1660-1830) » dans *Hespéris Tamuda*, vol. XVIII, 1978-1979, p. 93-172.

CHAPITRE 7
Le Maroc face à l'expansion coloniale et le défi de la réforme

1 Georges DRAGUE, *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc. Confréries et zaouïas*, Peyronnet, 1951, p. 89-90.

2 NÂSIRÎ, *Istiqsa'* , traduit par Fumey dans *Archives marocaines*, X, 1907, p. 30 et 52.

3 Jeanne DROUIN, *Un cycle oral hagiographique dans le Moyen Atlas marocain*, Publications de la Sorbonne, 1975.

4 Daniel NORDMAN, *Profils du Maghreb. Frontières, figures et territoires* (*XVIII*e*-XX*e *siècle*), Publications de la faculté des lettres et sciences humaines de Rabat, 1996, p. 25-33.

5 Charles DE FOUCAULD, *La Reconnaissance du Maroc, 1883-1884*, Challamel, 1888, p. XV-XVI : « Pour eux [les Marocains], un Européen voyageant dans leur pays ne peut être qu'un émissaire envoyé pour le reconnaître ; il vient étudier le terrain en vue d'une invasion ; c'est un espion. On le tue comme tel, non comme un infidèle. »

6 Jean-Louis MIÈGE, « Origine et développement de la consommation de thé au Maroc », *BESM*, 3e trim. 1956, janv.-mars 1957, p. 378-398.

7 Abdelahad SEBTI, « Itinéraires du thé à la menthe au Maroc », dans *Tea for Two*. *Les rituels du thé dans le monde*, Bruxelles, La Renaissance du monde, 1999, p. 147.

8 Tout ce développement s'appuie sur la thèse de troisième cycle de Mohammed KENBIB, *Les Protégés : contribution à l'histoire contemporaine du Maroc*, Publications de la faculté des lettres et sciences humaines de Rabat, 1996 (une somme sur la question).

9 Abdallah LAROUI, *Les Origines*, *op. cit.*, p. 316 (reste l'essai le plus éclairant sur le Maroc au XIXe siècle).

10 NÂSIRI, *op. cit.*, t. IX, p. 114-115.

11 Mohammed EL-AYADI, « Du fondamentalisme d'État et de la *nasîha* sultanienne : à propos d'un certain réformisme makhzénien », *Hespéris Tamuda*, XXXIX, 2, 2001, p. 85-106 (numéro spécial consacré à la réforme et ses usages au Maroc).

12 Texte de la *nasîha* de Moulay 'ABD AR-RAHMÂN dans l'*Ithâf A'lâm en-nâs* d'IBN ZAYDÂN, t. 5, p. 94-99.

13 Abdallah LAROUI, *op. cit.*, p. 328.

14 *Ibid.*, p. 280-281.

15 Bettina DENNERLEIN, « Savoir religieux et débat politique au Maroc : une

consultation des gens de Fès en 1886 », *Hespéris Tamuda*, numéro de 2001, déjà cité, p. 119-132.

16 Abdallah LAROUI, *op. cit.*, p. 351.

17 Abdelahad SEBTI, « Narrations de la révolte urbaine », dans *Villes et Figures du charisme*, Casablanca, Éditions du Toubkal, 2003, p. 92-124.

18 Paul PASCON, *Le Haouz de Marrakech*, Maisonneuve et Larose, 1978, t. 1 (passe au peigne fin la société rurale dans la région de Marrakech au XIXe siècle).

19 Abderrahman EL-MOUDDEN, « État et société rurale à travers la harka au Maroc du XIXe siècle », dans *The Maghreb Review*, vol. 8, 5-6, p. 141-145.

20 D'après les calculs de Nicolas MICHEL, *Une économie de subsistance. Le Maroc précolonial*, Le Caire, IFAO, 1997 (recherche exemplaire en histoire économique et sociale).

21 David SCHROETER, *Merchants of Essaouira. Urban Society and Imperialism in Southwestern Morocco, 1844-1886*, Cambridge University Press, 1988 (une belle monographie urbaine).

22 Roger LE TOURNEAU, *Fès avant le protectorat*, Publications de l'IHEM, t. XLV, Rabat, 1949 (une exploration en profondeur de Fès autrefois).

23 Abdelahad SEBTI, *Aristocratie citadine, pouvoir et discours savant au Maroc précolonial*, thèse inédite, Paris VII, 1984, p. 197.

24 Jean-Louis MIÈGE, *Le Maroc et l'Europe (1830-1894)*, PUF, 4 vol., 1961-1964.

25 Nicolas MICHEL, *op. cit.*, p. 430.

26 Édouard MICHAUX-BELLAIRE et G. SALMON, « Les tribus arabes de la vallée du Lekkoûs », I, *Archives marocaines*, t. 4, 1905, p. 134.

27 Daniel NORDMAN, « Les expéditions de Moulay Hassan. Essai statistique », *Hespéris Tamuda*, XIX, 1980-1981, p. 123-152.

28 Georges SALMON, « Une tribu marocaine. Les Fahçya », *Archives marocaines*, t. 1, 1904, p. 203-205.

29 Charles DE FOUCAULD, *op. cit.*, p. 24.

30 Mohammed ENNAJI, *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc du XIXe siècle*, Balland, 1994, p. 71 (décapante relecture du XIXe siècle).

31 Édouard MICHAUX-BELLAIRE, « Une histoire de rapt », *Archives marocaines*, t. V, 1905, p. 436-442.

32 Georges SALMON, article cité, p. 220-221.

33 33. Ahmed ENNACIRI, *Kitâb al-Istiqsâ'*, voir *Archives marocaines*, vol. IX,

1906, p. 20-21.

34 Mohammed ENNAJI, *op. cit.*, p. 124-125.

35 Abdallah LAROUI, *Les Origines, op. cit.*, p. 374-382.

36 Cité par Mohammed KENBIB, *Juifs et Musulmans au Maroc, 1859-1948. Contribution à l'histoire des relations inter-communautaires en terre d'Islam*, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat, 1994, p. 385 (l'étude à ce jour la plus complète sur la question).

CHAPITRE 8
L'impossible protectorat

1 Charles-André JULIEN, *Le Maroc face aux impérialismes, 1415-1956*, Éditions Jeune Afrique, 1978, p. 201.

2 *Abd el-Krîm et la république du Rif*, Actes du colloque international d'études historiques et sociologiques du 18 au 20 janvier 1973, Maspero, 1976.

3 Voir ma thèse de doctorat : *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc*, L'Harmattan, 1988, (3 vol.).

4 Circulaire dite du coup de barre, « Politique marocaine », dans *Lyautey l'Africain*, t. 4, Plon, 1957, p. 25-36.

5 L'étude la plus fouillée consacrée aux débuts du mouvement nationaliste est celle, en arabe, d'Abdelkrîm GHALLAB (un ancien cadre de l'Istiqlal) *: Târîkh al haraka al-wataniyya bi-l-maghrib*, t. 1, *Min nihâyat al-harb al-rîfiya ilâ i'lân al-istiqlâl, al-djuz'l, matba'at Al-risâla* (Histoire du mouvement national marocain, t. 1, De la fin de la guerre du Rif à la proclamation de l'indépendance), Rabat, 1987.

6 Muhammad IBN AL-HASSAN AL-HAJWI, *Voyage d'Europe. Le périple d'un réformiste*, trad. et postface d'Alain Roussillon et Abdellah Saâf, Casablanca, Afrique Orient, p. 145-149.

7 Mukhtar AS-SOUSSI, *L'Aventure spirituelle de trois frères*, dont on trouvera des extraits traduits en français dans *Écrivains marocains. Du protectorat à 1965*, Sindbad, 1974, p. 44-51.

8 Voir les récits à chaud bourrés de documents de Charles-André JULIEN, *L'Afrique du Nord en marche*, Julliard, 1[e] édition en 1952 ; Roger LE TOURNEAU, *Évolution politique de l'Afrique du Nord musulmane*, A. Colin, 1962.

9 William H. HOISINGTON, *L'Héritage de Lyautey. Noguès et la politique française au Maroc. 1936-1943*, L'Harmattan, 1995 (excellent aperçu sur la fin des années 1930 et les débuts de la guerre mondiale).

10 Jacques BERQUE, *Le Maghreb entre deux guerres*, Seuil, 1962.

11 ID., *Mémoires des deux rives*, Seuil, 1989, p. 60-73.

12 Eugène GUERNIER (dir.), *Maroc*, Éditions de l'Empire Français, 1948, p. 183-184.

13 Roger LE TOURNEAU, *op. cit.*, p. 205.

14 Jean et Simone LACOUTURE, *Le Maroc à l'épreuve*, Seuil, 1958, p. 98.

15 Robert MONTAGNE (dir.), *Naissance du prolétariat marocain (enquête collective)*, Peyronnet, 1951.

16 Frédéric ABÉCASSIS, « La mise en place du réseau routier marocain. Aperçu historique », dans *De l'Atlas à l'Orient musulman, Contributions en hommage à Daniel Rivet*, Dominique AVON et Alain MESSAOUDI (dir.), Karthala, 2011, p. 85-97.

17 Jamaâ BAIDA, *La Presse marocaine d'expression française. Des origines à 1956*, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat, 1996, pp. 91-96, 245-246, 321-323 (éclairage décapant sur le sous-sol du protectorat).

18 Georges HATTON, *Les Enjeux financiers et économiques du protectorat marocain (1936-1956). Politique publique et investissements privés*, Publications de la société française d'histoire d'outre-mer, 2009.

19 Je renvoie à mon ouvrage : *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V, le double visage du protectorat*, Denoël, 1999, p. 331-340.

20 Nombreux itinéraires de vie retracés dans le précieux *Dictionnaire du mouvement ouvrier au Maroc*, Albert AYACHE, René GALISSOT et Georges OVED (dir.), Éditions de l'Atelier, 1998.

21 Yvonne KNIBIELHER, Geneviève EMMERY et Françoise LEGUAY, *Des Français au Maroc*, Denoël, 1992, p. 318. Pour creuser au-delà du registre mémoriel, voir le bel ouvrage de David LAMBERT, *Notables des colonies. Une élite de circonstance en Tunisie et au Maroc (1881-1939*), Presses universitaires de Rennes, 2009.

22 Robert MORINET à François Mauriac, Rabat, 1-7-1953, Paris, F. Paret-IHTP.

23 André LANLY, *Le Français d'Afrique du Nord. Étude linguistique*, Bordas,

1970, p. 111.

24 Amina Aouchar, *Colonisation et Campagne berbère au Maroc*, Casablanca, Afrique-Orient, 2002, p. 210-211 (le protectorat vu d'en bas).

25 Mohammed Zade, *Résistance et Armée de libération nationale*, thèse de doctorat d'histoire inédite soutenue à l'université de Nice en 2001, p. 164-198.

26 Selma Lazraq, *La France et le Retour de Mohammed V*, L'Harmattan, 2003 (la dernière mise au point par une jeune historienne trop tôt disparue).

Chapitre 9
Le Maroc de 1955 à 1999 : histoire du temps présent

1 Édouard Méric au colonel de Furst, Rabat, 4 janvier 1956. Je remercie vivement Béatrice Méric de m'avoir autorisé à consulter les archives de son père.

2 « Il craint la foule. Blême, le geste court, s'efforçant de sourire, avec une gêne contrastant avec son aisance et sa dignité naturelles, il s'efforce de saluer la foule en folie qui l'acclame », observe le lieutenant Perrin lors de son arrivée à Nador en avril 1956 : « Armées marocaines », mémoire de stage au CHEAM, n° 2749, 1957, p. 27.

3 Remi Leveau, *Le Fellah défenseur du trône*, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1976.

4 Clifford Geertz, *Observer l'Islam*, La Découverte, 1992.

5 L'expression est de Mohammed Tozy.

6 Abdallah Laroui, *Le Maroc et Hassan II. Un témoignage*, Casablanca, Presses interuniversitaires et Centre culturel arabe, 2005.

7 Remi Leveau et John Waterbury, « Thèmes et vocabulaire de la propagande des élites politiques au Maroc », dans *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Éditions du CNRS, 1970, p. 57-79.

8 Maâti Mondi et Zakyia Daoud, *Ben Barka*, Michalon, 1996.

9 John Waterbury, *La Monarchie marocaine et ses élites*, PUF, 1975.

10 Mehdi Bennouna, *Héros sans gloire. Échec d'une révolution, 1963-1973*, Casablanca, Tarik Éditions, 2002.

11 Marzouki dans *Tazmamart. Cellule 010*.

12 Paul Pascon, Mekki Bentahar *et al.*, « Ce que disent 296 jeunes ruraux »

BESM, n° 112, janvier-juin 1969.

13 Khadija MOHSEN-FINAN, *Sahara occidental. Les enjeux d'un conflit régional*, CNRS-Histoire, 1997.

14 Fatima MARNISSI, *Shéhérazade n'est pas marocaine*, Casablanca, Éditions Le Fennec, 1988.

15 Susan OSSMAN, « Savoir se montrer. Modèles, modes et salons de coiffure à Casablanca », dans *Miroirs maghrébins. Itinéraires de soi et paysages de rencontre*, S. OSSMAN (dir.), Éditions du CNRS, 1998, p. 227-238.

16 Naïma GHÉMIRES, « La femme rurale : caractéristiques socio-démographiques », dans *Femmes rurales*, Aïcha BELARBI (dir.), Casablanca, Éditions Le Fennec, 1995, p. 45-60.

17 Naïma CHIKHAOUI, « La femme rurale : une vie de travail », dans *Femmes rurale*s, *op. cit.*, p. 68-69.

18 Mohammed BERRADA, *Le Jeu de l'oubli*, traduit de l'arabe par Yves Gonzalès-Quilano, Arles, Actes Sud, 1993.

19 Par exemple, soutenir que le monastère bénédictin de Toumliline, implanté en 1952 près d'Azrou dans le Moyen Atlas et haut lieu de rencontre spirituelle et de débat intellectuel entre Marocains et Européens fut un levier de la pénétration coloniale enclenché pour entreprendre l'évangélisation des Berbères (p. 20).

20 Mounira BENNANI-CHRAÏBI, *Soumis et Rebelles : les jeunes du Maroc*, Éditions du CNRS, 1994.

21 Abdelkebir KHATIBI, *Amour bilingue*, Montpellier, Fata Morgana, 1983.

22 Arjun APPADURAÏ, *Après le colonialisme : la conscience culturelle de la globalisation*, Payot, 2005.

23 On trouvera un résumé de l'épître dans la revue *Sou'al*, n° 5, 1985, p. 151-160, et un commentaire approfondi de celle-ci par Mohammed AL-AYADI, « Abdessalam Yassine ou le poids des paradigmes dans le parcours d'un nouveau clerc », dans *Naqd*, n° 11, printemps 1998, p. 6-40.

24 Sur *Justice et Bienfaisance* de CHEIKH YASSINE et sur la nébuleuse islamiste en général, outre l'ouvrage de Mohamed TOZY, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Presses de Sciences-Po, 1999, qui a acquis le statut d'un classique en la matière, voir la synthèse de Malika ZEGHAL qui actualise le Tozy : *Les Islamistes marocains. Le défi de la monarchie*, La Découverte, 2005.

25 Malika ZEGHAL, *op. cit.*, p. 230.

26 Alerte mise au point dans Pierre Vermeren, *Histoire du Maroc depuis*

l'indépendance, La Découverte, 2002.

Conclusion

1 Michel BUTOR, *Le génie du lieu*, Grasset, rééd. 1994, p. 142.

2 Jean BESANCENOT, *Costumes et Types du Maroc*, Paris, Horizons de France, 1942.

3 Cité par Abdelahad SEBTI, *Villes et Figures du charisme*, Éditions Toubkal, 2003, p. 150.

4 Numéro du 23 au 29 juillet 2011 de l'hebdomadaire casablancais *Tel Quel*.

5 Abdallah HAMMOUDI, *Maîtres et Disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*, Paris-Casablanca, Maisonneuve et Larose-Éditions Toubkal, 2001.

6 Mohammed TOZY, entretien avec Mohammed Berrada, *La Revue*, n° 11, avril 2011, p. 52-60.

7 Jean-Noël FERRIÉ, « Prière pour disposer de soi. Le sens et la fonction de la prière de demande dans l'islam marocain actuel », dans S. Ferchiou, *L'Islam pluriel*, Éditions du CNRS, 1997, p. 112-126.

8 Jacques BERQUE, *Ulémas*, *op. cit*., p. 151.

9 Au cours d'un entretien en arabe avec Abdelahad Sebti dans *Ma b'ad al-târîkhâniya* (Quoi après l'historicité ?), Publications de la faculté de lettres et sciences humaines de Rabat, 2010, p. 71-77.

10 Abdou FILALI-ANSARY, *L'Islam est-il hostile à la laïcité ?*, Sindbad-Actes Sud, 2002.

11 Pierre VERMEREN, *Le Maroc de Mohammed V. La transition inachevée*, La Découverte, 2009, p. 179-184.

12 Robert MONTAGNE, *Les Berbères et le Makhzen*, *op. cit*., p. 255.

13 Bernard ROSENBERGER, *Société, pouvoir, alimentation*, *op. cit*., p. 98.

Instruments de travail et orientation bibliographique

Je me suis adossé principalement sur quatre registres de savoir :

1 – Des instruments de travail tels que l'*Encyclopédie de l'Islam*, (La Haye, Brill), le *Dictionnaire du Coran* (Robert Laffont, collection « Bouquins », 2007) et des dictionnaires d'arabe, dont le Bellot, le Kazimirski et, pour l'arabe moderne, le Reig.

2 – La catégorie des interprètes du Maghreb déchiffré comme un texte ou une partition. Je cite nombre de ces instrumentistes au fil des pages. Je voudrais dire ma dette envers Jacques Berque en tout premier lieu, dont *Le Maghreb entre deux guerres* (Seuil, 1962) fut pour moi une révélation au temps où j'enseignais à Rabat. Mais je voudrais faire ici mention d'auteurs qui n'ont pas forcément visité le Maroc, telles Germaine Tillion (*Il était une fois l'ethnographie*, Seuil, 2000) et Lucette Valensi (*Fellahs tunisiens. L'économie des campagnes tunisiennes aux XVII*e*-XVIII*e *siècles*, Mouton, 1975), qui ont si bien su, en mariant l'histoire et l'anthropologie, revisiter le Maghreb.

3 – Les travaux des chercheurs qui ne s'abritent pas explicitement sous l'enseigne des historiens. J'inclus des linguistes de l'époque du protectorat comme G.S. Colin, Charles Pellat, Émile Laoust, et des chercheurs en sciences sociales postcoloniaux tels que Paul Pascon, Mohammed Ennaji et Abdallah Hammoudi. Pas plus que je ne m'en suis tenu à une définition étroite de l'opération historique, je n'ai voulu abattre une frontière entre le savoir établi sur le Maroc à l'époque coloniale et les travaux ultérieurs obnubilés par la volonté d'opérer une coupure épistémologique entre avant et depuis la décolonisation. Comme pour le communisme, dont on imaginait qu'il était là pour très longtemps, les savants contemporains de la colonisation concevaient pour la plupart qu'elle perdurerait des siècles : ils pronostiquaient sa durée à l'échelle temporelle de Rome en Afrique du Nord. Cela retentit fortement sur leurs travaux quand ils se cognent la tête contre le présent. Et pourtant, écrire sur le Maroc sans aller voir de près l'œuvre d'un Édouard Michaux-Bellaire ou d'un Robert Montagne serait se priver d'une somme de savoir irremplaçable pour penser historiquement ce pays.

4 – Au quatrième barreau de cette échelle du savoir sont perchés les historiens contemporains, dont j'ai évidemment été le plus tributaire. Depuis que

j’entrepris, au début des années 1970, une thèse de doctorat portant sur Lyautey au Maroc, Abdallah Laroui a été pour moi une bouée lumineuse qui m’a permis de naviguer sur les hautes eaux marocaines et, quelque peu, ma statue du Commandeur. Je m’en suis éloigné à pas de colombe, car il ne donne pas suffisamment à comprendre l’autre Maroc, celui qui subsiste en dehors de l’État. Il n’en demeure pas moins que *L’Histoire du Maghreb* (1970) et *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain* (1977) restent les deux livres de chevet de tout historien du Maroc. Je ne ferai pas défiler tous les noms des collègues, marocains et étrangers, qui ont irrigué cet essai. Je rends hommage à leurs travaux – souvent insérés dans l’excellente revue *Hespéris-Tamuda* – au fil des pages de mon livre.

Ce préambule opéré, je retiendrai parmi une myriade d’ouvrages ceux qui continuent à imprimer leur marque dans le paysage scientifique contemporain. Je me suis astreint à sélectionner une cinquantaine d’entre eux pour ne pas faire dans le listing fourre-tout et à ne retenir qu’un seul ouvrage par auteur, sauf exception, pour ouvrir l’éventail des contributeurs.

Ouvrages de synthèse

Trois se détachent au-dessus du lot :

– Henri TERRASSE, *Histoire du Maroc : des origines à l’établissement du protectorat français*, 2 vol., Casablanca, Éditions Atlantides, 1949-1950. C’est un essai obnubilé par la question de savoir pourquoi le Maroc n’est jamais parvenu au stade ultime de l’histoire pour un intellectuel colonial : l’État-nation. Le Terrasse, ouvrage d’une immense érudition, reste important pour une première approche, événementielle, du sujet. Tout le monde l’a lu et le sollicite sans toujours le citer, sauf à s’octroyer sur son dos un facile brevet de lucidité anticolonialiste tardive.

– *Histoire du Maroc*, Hatier, Librairie nationale, Paris/Casablanca, 1967 : manuel rédigé par une équipe d’historiens français et marocains (Jean Brignon, Abdelaziz Amine, Brahim Boutaleb, Guy Martinet et Bernard Rosenberger). Ce livre demeure le meilleur traité d’histoire du Maroc et le plus fortement problématisé, même s’il porte l’empreinte de l’économisme ambiant des années 1950-1960 : le commerce transsaharien y remplit le rôle de *deus ex machina*.

– Michel ABITBOL, *Histoire du Maroc*, Perrin, 2009 : consistant, informé et plaisant à lire, en particulier sur le grand commerce transsaharien, les juifs du Maroc et la chronique dynastique.

Choix d'ouvrages pour penser historiquement le Maroc

– André ADAM, *Casablanca. Essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident*, Éditions du CNRS, 1972.

– Amina AOUCHAR, Colonisation et campagne berbère au Maroc, Afrique-Orient, Casablanca, 2002.

– Jacques BERQUE, *Al-Youssi. Problèmes de la culture marocaine au XVIIe siècle*, Mouton, 1957.

– ID., *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb*, Sindbad, 1982.

– Rachid BOUROUIBA, *Ibn Tumart*, Alger, SNED, 1974.

– Kenneth BROWN, *Les Gens de Salé. Tradition et changement dans une ville marocaine de 1830 à 1930*, traduit de l'anglais par Fernand Podevin, Casablanca, Eddif, 2000.

– Edmund BURKE III, *Prelude to Protectorate : Precolonial Protest and Resistance, 1860-1912*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1976.

– Julien COULEAU, *La Paysannerie marocaine*, Éditions du CNRS, 1968.

– Mohammed ENNAJI, *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIXe* siècle, Balland, 1994.

– Halima FERHAT, *Sabta des origines au XIVe siècle*, Rabat, Publication du ministère des Affaires culturelles, 1994.

– Mercedes GARCÍA ARENAL, *Ahmad al-Mansur. The Beginning of Modern Morocco*, Oneword, 2009.

– Clifford GEERTZ, *Le Souk de Sefrou. Sur l'économie du bazar*, traduction et présentation de Daniel Cefaï, Éditions Bouchène, 2003.

– Ernest GELLNER, *Les Saints de l'Atlas*, traduction de Paul Coatalen, présentation de Gianni Alberghoni, Éditions Bouchene, 2003.

– Abdallah HAMMOUDI, *Maître et Disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*, Maisonneuve et Larose, 2001.

– William A. HOISINGTON, *L'Héritage de Lyautey. Noguès et la politique*

française au Maroc, 1936-1943, L'Harmattan, 1995.

– Charles-André JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord. Des origines à 1830,* 1931, réédition revue par Christian Courtois et Roger Le Tourneau, Payot, 1994.

– ID., *Le Maroc face aux impérialismes.1415-1956,* Éditions J.A., 1978.

– Mohammed KABLY, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Âge*, Maisonneuve et Larose, 1986.

– ID., *Variations islamistes et identité du Maroc médiéval,* Paris-Rabat, Maisonneuve et Larose et Éditions Okad, 1989.

– Abdelmajid KADDOURI (dir.), *Mahdisme. Crise et changement dans l'histoire du Maroc*, Publications de la faculté des lettres et sciences humaines de Rabat, 1994.

– Mohammed KENBIB, *Juifs et Musulmans au Maroc. 1859-1948. Contribution à l'histoire des relations intercommunautaires en terre d'Islam*, Publications de la faculté des lettres et sciences humaines de Rabat, 1994.

– Vincent LAGARDÈRE, *Les Almoravides jusqu'au règne de Yusuf b. Tasfin (1039-1106)*, L'Harmattan, 1989.

– Abdallah LAROUI, *L'Histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, Maspero, 1970.

– ID., *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*, Maspero, 1977.

– Roger LE TOURNEAU, *Fès avant le protectorat*, Rabat, Publications de l'Institut des hautes études marocaines, t. XLV, 1949.

– Remi LEVEAU, *Le Fellah marocain défenseur du trône*, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1976.

– Évariste LÉVI-PROVENÇAL, *Les historiens des chorfa. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle*, 1922, rééd. Maisonneuve et Larose, 2001.

– ID., *Islam d'Occident : études d'histoire médiévale*, Maisonneuve, 1948.

– Georges MARÇAIS, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Âge,* Aubier, 1950.

– Larbi MEZZINE, *Le Tafilalt. Contribution à l'histoire du Maroc aux XVIIe-XVIIIe siècles,* Publications de la faculté des lettres et sciences humaines de Rabat.

– Nicolas MICHEL, *Une économie de subsistance. Le Maroc précolonial,* Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2 vol., 1997.

– Jean-Louis MIÈGE, *Le Maroc et l'Europe (1830-1894),* PUF, 4 vol., 1961-

1964.

– Robert Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe Chleuh)*, Félix Alcan, 1930.

– Nabil Mouline, *Le Califat imaginaire d'Ahmad al-Mansur*, PUF, 2009.

– Daniel Nordman, *Profils du Maghreb. Frontières, figures et territoires (xviiie-xxe siècle)*, Publications de la faculté des lettres et sciences humaines de Rabat, 1996.

– Paul Pascon, *Le Haouz de Marrakech*, 2 vol., Éditions du CNRS, 1977.

– Daniel Rivet, *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc*, L'Harmattan, 1988, (3 vol.).

– Id., *Le Maroc, de Lyautey à Mohammed V : le double visage du protectorat*, Denoël, 1999.

– Bernard Rosenberger, *Société, pouvoir et alimentation. Nourriture et précarité au Maroc précolonial*, Rabat, Alizés, 2001.

– Id., *Le Maroc au xvie siècle. Au seuil de la modernité*, Fondation des Trois Cultures, 2008.

– Maya Shatzmiller, *L'Historiographie mérinide. Ibn Khaldun et ses contemporains*, Leyde, Brill, 1982.

– David J. Schroeter, *Merchants of Essaouira, Urban Society and Imperialism in Southwestern Morocco, 1844-1886*, Cambridge University Press, 1988.

– Abdelahad Sebti, *Ville et Figures du charisme*, Casablanca, Éditions Toubkal, 2003.

– Henri Terrasse, *Kasbas berbères de l'Atlas et des oasis : les grandes architectures du Sud marocain*, 1938, réimpression Actes Sud, 2010.

– Mohammed Tozy, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Presses de Sciences-Po, 1999.

– Lucette Valensi, *Le Maghreb avant la prise d'Alger (1790-1830)*, Flammarion, 1969.

– Id., *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des Trois Rois*, Seuil, 1992.

– Pierre Vermeren, *Le Maroc en transition*, La Découverte, 2001.

– Haim Zafrani, *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Maisonneuve et Larose, 1996.

Glossaire

Les termes passés en français courant ont été transcrits tels quels en romain pour les distinguer des mots du lexique étrangers à la langue française, qui sont mentionnés en italique. Quand ils proviennent de la langue berbère, je l'ai signalé par un (b) et quand ils viennent de l'hébreu par un (h).

– *'abîd* : esclaves (noirs), plur. de *'abd*, qui désigne l'être humain par référence à Dieu

– *adab* : les belles-lettres, les humanités

– *adîb* plur. *udabâ'* : lettré de haut niveau

– *'adl* : la justice, l'équité

– *adrar* plur. *idraren* (b) : la montagne

– *agadir* (b) : grenier collectif fortifié dans le Sous

– *agdal* (b) : pâturage mis en défens, parc à chevaux pour la remonte de la cavalerie du sultan, verger périurbain

– *agurram* plur. *igurramen* (b) : hommes de Dieu, saints, marabouts

– *ahidous* (b) : sauterie chantée dans l'Atlas central

– *aït* (b) : fils de

– *'âlim* plur. *'ulamâ'* : v. oulémas

– *'amal* : la pratique d'un *fqîh* consignée par écrit à l'usage de ses confrères

– *amala* : province régie par un gouverneur au nom du sultan ; territoire d'État

– *'amma* : la plèbe, le petit peuple des villes

– *amghar* plur. *imgharen* (b) : grand ancien, chef de lignage

– *'âmin* plur. *'umanâ'* : au sg., homme de confiance, trésorier, syndic d'un corps de métier ; au plur., inspecteurs des impôts, contrôleurs des douanes, experts fiscaux du haut Makhzen

– *âmir al-mu'minîn* : le commandeur des croyants

– *a'râb* : Arabes au désert, bédouins d'Ibn Khaldûn

– *'âr* : la honte, l'opprobre, et, par dérivation, l'acte de supplication par lequel on se place sous la protection d'un maître, en lui faisant honte s'il se dérobe

– *'asabiya* plur. *'asabiyât* : l'esprit de solidarité entre membres d'une tribu, le *feeling group*

– *‘askrî* plur. *‘askar* : soldat de l’armée professionnalisée par les réformes au XIXe siècle

– *awhâsh* (b) : chant et danse du Haut Atlas occidental

– *awliyâ’* sg. *wâlî* : les saints

– *azaghar* (b) : le piémont, la plaine contiguë à la montagne

– *‘azîb* : domaine dont le sultan reconnaît la possession à une zaouïa, par extension grande ferme

– *badâwa* : la civilisation de la tribu née au désert chez Ibn Khaldûn

– baraka : bénédiction, pouvoir surnaturel, grâce, chance

– *bâtin* : le savoir ésotérique sur Dieu, le sens caché

– *bay’a* : l’acte de vente, le pacte entre le sultan et ses sujets, l’exercice de l’allégeance

– *beni* plur. *banû* : fils de

– *bid’a* : l’innovation (blâmable)

– *bilâd as-Sudân* : les pays des Noirs, l’Afrique subsaharienne

– *blâd al-makhzân* : les territoires soumis à l’autorité de l’État et donc assujettis à l’impôt régulier (*fard*)

– *blâd as-sîba* : les territoires qui échappent au contrôle du Makhzen, le royaume de l’insolence

– *blâd bûr* : l’espace agricole non irrigué, la culture en sec

– cadi (*qâdî*) : juge chargé d’appliquer le fiqh

– caïd (*qâ’îd*) : représentant en tribu du Makhzen, chef de corps militaire

– casbah (*qasba*) : palais fortifié, citadelle, maison forte des grands caïds de l’Atlas

– cheikh (*shaykh* plur. *shuyûkh*) : chef de clan, ancêtre vénérable, vieillard imbu de sa dignité

– chérif : v. *sharîf*

– couscous (b) : grains de semoule de céréales gonflés à la vapeur et roulés avec un peu de beurre ou arrosés de petit-lait

– dahir (*zahîr*) : édit, rescrit sultanien

– *dâr al-harb* : le territoire de la guerre, le monde extérieur et menaçant à l’époque moderne

– *dâr al-islâm* : le territoire de l’Islam

– *dâr al-sulh* : le territoire de la trêve

– *dârija* : la langue arabe vernaculaire, les parlers arabes locaux

– *da'wa :* l'acte de proclamer l'islam, aujourd'hui la propagande islamique

– *dayyan* (h) : juge, l'équivalent du cadi

– *dhimma :* le statut des minorités protégées en Islam

– *dhimmî* : protégé (juif ou chrétien)

– *dikhr* : la remémoration du texte sacré

– *dîr* (b) : poitrail, piémont

– *diya* : le prix du sang

– *djemâ'a* : v. *jmâ'a*

– *falâsifa* : la philosophie arabo-hellénique

– fantasia (*al-la'ib bi-l- barîd* : le jeu de la poudre) : charge de cavalerie festive lors d'un moussem ou d'une fête publique

– *faqîr* plur. *fuqarâ'* : le pauvre, le renonçant au monde, le saint

– *fasâd* (*al-ikhlâq*) : la corruption (des mœurs)

– *fatwâ* plur. *fatâwi* : avis, consultation juridique

– fiqh : le droit jurisprudentiel

– *fitna* : l'épreuve qui rompt l'unité de la communauté, le trouble engendré par la séduction des femmes

– *fqîh* ou *faqîh* plur. *fuqahâ'* : l'expert en rendu du droit appliqué

– *fushâ* : la langue littéraire, l'arabe classique

– *futuhât* : les guerres ouvrant à l'islam des territoires païens

– *ghasb* : usurpation, enlèvement par la violence

– guich (*jaïsh*) : les tribus qui acquittent l'impôt du sang moyennant l'exemption fiscale et la dotation en tenures foncières

– habous *(hubûs* plur. *ahbâs*) : biens de mainmorte

– *hadâra* : la civilisation urbaine chez Ibn Khaldûn, un genre de vie policé par de bonnes manières et un langage châtié

– *hadiya* : l'offrande, le cadeau, l'hommage rendu par les caïds et les pachas au sultan lors des fêtes religieuses

– hadj : le pèlerinage à la Mekke accompli par le hâdji

– *hâdra* : séance de chant et danse confrérique

– *hafîdhiya* : le mouvement insurrectionnel lancé et personnifié par Moulay Hajidh ; terme utilisé pour désigner tout mouvement de cette sorte

– *hakîm* : le sage, le docteur, le philosophe

– *hâkim* : le dirigeant, le juge et l'officier des Affaires indigènes sous le protectorat

– *hanîf* : le croyant monothéiste originel dont Abraham est l'archétype

– *hânût* : boutique, échoppe

– *haqîqa* : la vérité cherchée par le quêteur de Dieu, l'illumination du cœur

– *harâtin* sg. *hartâni* : les Noirs incomplètement libérés de la servitude dans le *Deep South*

– *harka* : tournée fiscale entreprise par le Makhzen, corps de troupe en déplacement

– *hashuma* : ce qui fait honte, est insupportable pour le sens commun

– *hilm* : la maîtrise de soi (vertu bédouine antéislamique), la magnanimité

– *hilûla* (h) : le pèlerinage aux saints, l'équivalent du moussem

– *himâya* : la protection exercée sur les « gens du Livre » par les musulmans, le protectorat durant la période coloniale

– *hiraf* (*al*-) : les métiers artisanaux

– *hishma :* la réserve, la pudeur définissant des règles de vie en société qui régissent la société des femmes

– *hizb* : aujourd'hui, parti politique

– *hukm* : l'autorité que confère la pratique de la justice/équité (*al-'adl*)

– *hurma* : la fierté native, l'affirmation d'une dignité intangible

– *ichelhin* (b) : Chleuhs, Berbères du sud-ouest du Maroc parlant le *tachelhit*

– *igherm* (b) : grenier fortifié dans le Maroc central

– *ihsân* : l'équité, le bel agir

– *ijtihâd* : l'effort de recherche entrepris pour comprendre les Écritures saintes

– *ikhs* (b) : la famille étendue, le lignage ou sous-groupe agnatique

– *ikhwân* : les frères, les adeptes d'un cercle confrérique unis par un lien de fraternité

– *'ilm* : le savoir, la science

– *iqtâ' :* concession d'un domaine foncier par le sultan

– *islâh :* la réforme (religieuse)

– *izref* (b) : la pratique coutumière (parfois mise par écrit)

– *jâhiliya* : l'ère de l'ignorance antéislamique

– *jmâ'a* : l'assemblée des anciens après la prière du vendredi pour régler les affaires du groupe local

– *karâmât* : les miracles probatoires accomplis par un saint homme

– kateb (*kâtib*) : scribe, secrétaire de cour, écrivain (public)

– khammès (*khammâs*) : métayer au quint

– *kharâj* : l’impôt foncier dû par les non-musulmans au temps de la Conquête

– *khârijûn* : les sortis de la communauté (les kharidjites), les déviants

– *khâssa* : l’élite du pouvoir

– khettara (*khattâra*) : canalisation souterraine acheminant l’eau de l’Atlas dans les piémonts

– *khilafa* : la lieutenance, la fonction de succéder au Prophète, le califat

– ksar plur. ksour (*qsar* plur. *qsûr*) : village fortifié

– *kulfa* : corvée

– *laqab* : le surnom, emblème honorifique ou logo idéologique

– *ma’rifa* : la connaissance indispensable pour creuser l’acte du croire, la gnose

– *maghâzî* : annales épiques de la conquête

– *mahalla* : l’expédition du sultan au repos, le camp chérifien

– mahdî : le bien-dirigé, le rédempteur à la fin des temps

– *mahkama* : le siège où opère le cadi

– Makhzen (*makhzân*) : le lieu où on entrepose le produit de l’impôt en nature (notre magasin), par extension le pouvoir étatique au Maroc

– *malhûn* : poésie en arabe parlé s’inspirant de la *qasîda* (poème en arabe classique)

– *malik* : le souverain moderne, le roi

– *manâqib* : biographies laudatives, recueils hagiographiques

– *maslâha* : la définition, en droit malékite, du bien commun (donc de l’intérêt général)

– matmora (*matmûra* plur. *matâmir*) : cavités creusées dans le sol pour stocker les grains

– méchouar (*mishwar*) : l’espace non bâti, mais clôturé attenant au palais royal

– medersa (*madrasa*) : établissement où est délivré un savoir intermédiaire entre celui de l’école coranique et celui des mosquées universités

– médina (*madîna*) : la ville, l’espace privilégié pour vivre en musulman ; la « ville indigène » sous le protectorat

– *megorashim* (h) : les expulsés, les juifs andalous

– mellah (*millâh*) : quartier juif en ville (à partir du XIVe siècle)

– mers (*mars*) : silo à céréales aménagé par le Makhzen

– *mouda'* (b) : le hameau en pays Chleuh

– moulay (*mawlây*) : maître, seigneur ; *mawlana* : Notre Seigneur le Prophète, le sultan, le chef de confrérie

– mouloud (*mawlid*) : la fête célébrant la naissance du Prophète

– moussem (*mawsim* plur. *mawâsim*) : pèlerinage, fête votive

– *msîd* : école coranique

– *mudawwana* : le code jurisprudentiel

– *muhâjir* : l'émigré pour la foi à l'instar du Prophète fuyant La Mecque pour se réfugier à Yatrib (Médine)

– *muhtasib* : censeur des mœurs, contrôleur des prix et poids et mesures sur les marchés en ville

– *mujâhid* (*fi-sâbil Allah*) plur. *mujahidûn* : combattant (sur le chemin de Dieu)

– *mukûs* sg. *maks* : toute imposition non prescrite dans le Coran, en l'occurrence droits d'octroi

– *mûl az-zuja* : le maître d'un attelage de deux animaux de trait, le laboureur

– *mulk* : le pouvoir nécessaire par opposition au *hukm*, le pouvoir idéal

– *muluk al-tawa'if* : les principautés musulmanes en Andalousie après la dissolution du califat omeyyade de Cordoue

– *muqaddam* : agent du caïd, représentant du Makhzen à l'échelon de la fraction de tribu ou du quartier

– *muqâwama* : la résistance dans la clandestinité au protectorat à partir de 1953

– *murâbît* : partisan des Almoravides au XIe siècle, marabout à partir du XVe siècle

– *nâ'iba* : tribu soumise à l'impôt et à la levée de miliciens

– *nasab* plur. *ansâb* : la fierté des origines entretenue par la constitution de généalogies, la consanguinité

– *nasîha* : le conseil, l'avertissement, l'admonestation prodigués par un *'âlim* au prince

– *nâsrani* : nazaréen (le nom pour qualifier les chrétiens au Maroc)

– *nawâzil* : cas d'espèce soumis au cadi et appelant des réponses (*ajwiba*) et, par extension, codification de pratiques sociales non solutionnées par le *shar'*

– *nidhâm* : l'ordre étatique à l'européenne (au XIXe siècle)

– *nisba* : l'acte de décliner ce qui donne du sens à son nom de famille (l'*ism*) ; le lieu d'origine, l'appartenance tribale, l'exercice d'un métier, l'affiliation à une confrérie, etc.

– nouala (*nuwwâla*) : hutte de paille, cahute tressée en roseaux

– *nzâla* : gîte d'étape sur les itinéraires aménagés par le Makhzen

– oulémas (*'âlim* plur. *'ulamâ'*) : experts en écritures islamiques

– *qabîla* plur. *qaba'il* : la tribu

– *qâ'ida* : la règle, la coutume, le *mos maiorum*

– *ra'iya* : les sujets du prince soumis au fisc comme les brebis à la tonte de la laine

– *râ'îs* : le syndic de corporation, le capitaine de vaisseau, le meneur d'une nouba (orchestre), le président d'une organisation

– *râmi* plur. *rumât :* milice citadine de mousquetaires

– ribât : lieu où le *murabît* se prépare au combat sacré par des exercices guerriers et spirituels

– *rihla :* récit de voyage, description de la terre

– *rûmi :* le Romain, byzantin de fait ; le Chrétien par extension.

– *sâhib* plur. *ashâb* : compagnon, mais aussi homme lige d'un maître tenu par une créance

– seguia (*saqiya*) : canal ou rigole à ciel ouvert par où l'eau afflue pour être conduite et répartie dans les champs adjacents

– *selham* (b) : manteau à capuchon

– *shâhid* plur. *shuhadâ'* : martyr pour la cause de Dieu

– *shari'a* (ou *shar'* ou *shrâ'*) : la Loi révélée, l'agir normatif idéal réaménagé par les *fuqahâ'*

– *sharaf* : le prestige tiré de la noblesse des origines

– *sharîf* plur. *shurfâ* : descendant du prophète

– *shirk* : la déviation abominable consistant à donner à Dieu des associés

– *shûrâ* : le fait pour un prince de consulter, voire de négocier

– *sîba* : la brebis non marquée au fer du propriétaire, le fait d'être sorti du troupeau, la bête égarée, le sujet indocile ou révolté

– *sîdî* : monsieur, messire. *Sayyidinâ*, en arabe parlé *sidna* : Notre Seigneur (le Prophète, le sultan)

– soufi (*sûfi*) : le porteur d'un vêtement de laine grossière, le renonçant au monde, le mystique

– souk (*sûq* plur. *swîqa*) : marché

– *sulta* : la force brutale sans légitimité

– *sultân* : celui qui exerce le pouvoir *bi-sayf* (par la contrainte du sabre), le souverain, mais aussi le marié le jour des noces

– *tachelhit* (b) : la langue des Chleuhs

– *tadda* (b) : le pacte d'affrèrement par le lait, l'alliance entre groupes tribaux

– *tafarnuj* : le fait de s'européaniser (dans l'entre-deux-guerres surtout)

– *tafsîr* : la pratique de l'exégèse

– *tajdîd* : le renouvellement de la religion, le renouveau de la pensée arabe

– tajine (*tâjîn*) : plat en terre pour cuisiner, ragoût

– *tâjir* plur. *tujjâr* : marchand

– *tâ'ifa* : la principauté en Andalousie, le groupe confessionnel dans l'Empire ottoman, la confrérie au Maroc, l'orchestre de musique andalouse

– taleb *(tâlib* plur. *tulba)* : l'apprenant, l'étudiant à la mosquée université ou à la medersa, le distributeur local des biens du sacré (le maître d'école coranique)

– *tamaddun* : la civilisation matérielle forgée par la modernité

– *tamazight* (b) : la langue des berbères du Maroc central

– *taqbilt* (b) : l'équivalent de la *qabîla* arabe, le canton chez les Chleuhs

– *taqlîd* : l'imitation passive de la tradition

– *taqwâ* : la crainte révérencieuse de Dieu

– *tarîqa* plur. *turuq* : la méthode d'élévation sur le chemin de Dieu, la confrérie

– *tâ'ûn* : épidémie meurtrière, peste

– *tasawwuf* : la pratique mystique

– *tawhîd* : l'affirmation de l'unicité divine

– *thawra* : l'embarras procuré par le redressement d'un chameau accroupi, la révolution en arabe moderne

– *tichka* (b) : pâturage de montagne ouvert à la vaine pâture du troupeau communal ou tribal

– *tobashim* (h) : les juifs de l'intérieur, par opposition aux juifs séfarades

– *‘ulûdj* sg. *‘ulj* ou *‘ilj* : les chrétiens convertis à l’islam, nos renégats d’antan

– umma : la communauté des croyants

– *‘urf* : coutume, droit coutumier

– *‘ushûr* : la dîme

– vizir (*wazîr*) : ministre du sultan

– *wâlî* sg. *awliyâ* : les saints

– *watan* : pays natal en arabe ancien, patrie en arabe moderne

– *wird* pl. *awrâd* : recueil de citations du Coran et du hadith psalmodiées, formulaire ou litanie confrérique

– *yeshiba* plur. *yeshibot* (h) : lieu d’apprentissage du savoir rabbinique

– *za’îm* : le chef de bande dans un quartier urbain, le fort en gueule, l’orateur tribunicien, le héros doté d’un charisme

– zaouïa (*zâwiya* plur. *zâwaya*) : l’angle d’un édifice, le mausolée où est enterré le saint, le réseau constitué par les affiliés à une confrérie

– *ziâra* : la visite au mausolée du saint et, par extension, l’offrande à son héritier

– *ztâta* : l’escorte armée et rétribuée en conséquence sollicitée par un voyageur en territoire peu sûr

– *zulm* : l’abus, l’injustice, l’oppression générée par un régime despotique transgressant la Loi

Table des cartes